

INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

DAS REICH GOTTE

PROCESSED

MAY 09 2007

GTU LIBRARY

..... *Mysterien des Lebens Jesu VI*

Thomas Söding · Lehre in Vollmacht. Jesu Wunder und Gleichnisse im Evangelium der Gottesherrschaft | Michael Figura · «Jesus verkündigte das Reich und gekommen ist die Kirche». Zum Verhältnis von Reich Gottes und Kirche | Robert Slesinski · Liturgie als Epiphanie des Gottesreiches bei Alexander Schmemmann | Holger Zaborowski · Vernunft, Freiheit und das Reich Gottes. Zur gesellschaftstheoretischen und ekklesiologischen Dimension des Deutschen Idealismus | Hans Maier · Dreierlei Reiche. Von der Schwierigkeit der Deutschen mit dem Reich | Florian Michel · Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik | *perspektiven*
Avery Dulles · Die Dechristianisierung Europas: Sind die Amerikaner die nächsten? | Herbert Meier · Brief an die Schauspieler



INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE
HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER
HELMUTH KIESEL · KARL LEHMANN
NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP

Redaktionsbeirat:

MICHAEL FIGURA · ERICH KOCK
JAN-HEINER TÜCK · HOLGER ZABOROWSKI

Redaktion:

JAN-HEINER TÜCK · ANTON SCHMID

Das Reich Gottes · Mys- terien des Lebens Jesu VI

PETER HENRICI	1	Editorial
THOMAS SÖDING	3	Lehre in Vollmacht. Jesu Wunder und Gleichnisse im Evangelium der Gottesherrschaft
MICHAEL FIGURA	18	«Jesus verkündigte das Reich und gekommen ist die Kirche». Zum Verhältnis von Reich Gottes und Kirche
ROBERT SLESINSKI	33	Die Liturgie als Epiphanie des Gottesreiches bei Alexander Schmemmann
HOLGER ZABOROWSKI	39	Vernunft, Freiheit und das Reich Gottes. Zur gesellschaftstheoretischen und ekklesiologischen Dimension des Deutschen Idealismus
HANS MAIER	61	Dreierlei Reiche. Von den Schwierigkeiten der Deutschen mit dem Reich
FLORIAN MICHEL	66	Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik

perspektiven

AVERY DULLES	81	Die Dechristianisierung Europas: Sind die Amerikaner die nächsten?
HERBERT MEIER	91	Brief an die Schauspieler

JETZT SCHON UND NOCH NICHT – DAS GOTTESREICH

Editorial

Im Zentrum des Wirkens Jesu – wie auch des lichtreichen Rosenkranzes – steht die Verkündigung des nahen Gottesreiches. Sie ist von allen «Mysterien» – geschichtlichen Geschehnissen, die Gottes Heilswirken zugleich einhüllen und offenbaren – zugleich das verstehbarste und das geheimnisvollste. Was Jesus «mit Taten und mit Worten» (*Dei Verbum* 2) verkündigt, was er zum Hauptinhalt seiner Verkündigung gemacht hat, das verkündet er doch offenbar so, dass er von seinen Zeitgenossen (und von uns, die wir heute noch sein Wort vernehmen) verstanden werden kann. Doch zugleich verkündet er durch Zeichen und Gleichnisse, deren Sinn nur von denen verstanden wird, die sie im Glauben aufnehmen (Thomas Söding). So bleibt das Geheimnis gewahrt.

Die herannahende Gottesherrschaft ist und bleibt ein Geheimnis. Wie könnte es anders sein? Das Gottesreich, die *basileia tou theou*, gehört zum innersten Wesen des dreifaltigen Gottes selbst; es ist das erlösende Aufleuchten seiner siegreichen Gottesmacht in seiner Schöpfung, in der Menschenwelt. Dass dieses geoffenbarte und doch verborgen bleibende Geheimnis von jeher den nachdenkenden, grübelnden und phantasierenden Verstand vieler Menschen gereizt hat, ist verständlich – ähnlich wie das Eschaton, das Zeitenende. Beide interessieren alle im jüdisch-christlichen Umkreis lebenden Menschen höchst existentiell; es geht um das Ganze ihrer Zukunft, um ihren letzte Lebenssinn. Wir kennen die wuchernde, meist Angst und Schrecken verbreitende Weltuntergangsliteratur, wir kennen aber auch die Utopien, die Zukunftshoffnungen, die aus der Vorstellung des Gottesreiches hervorgegangen sind und immer noch hervorgehen.

Das erste und fast das Einzige, was sich vom Gottesreich mit Gewissheit sagen lässt, ist das in der Eschatologie schon topische «Jetzt schon und noch nicht». Bezüglich des Gottesreiches müsste es allerdings eher umgekehrt lauten: «Noch nicht und doch jetzt schon». Es geht beim Eschaton wie beim Gottesreich also weniger um eine Wesensbestimmung (die uns weitgehend versagt bleibt) als um das (zeitliche) Da-sein einer Realität. Mit Jesus Christus ist das Reich «da» (Thomas Söding), und die Frage stellt sich, ob und wie es auch in der Kirche «da» ist. Die Frage hat die Kirchenväter eingehend beschäftigt; dann wurde es in der Theologie jahrhundertlang eher still um sie, bis die Frage im zwanzigsten Jahrhundert wieder aufgegriffen und vom Zweiten Vatikanischen Konzil samt seinen Folgedokumenten soweit wie möglich beantwortet worden ist (Michael Figura).

Um so intensiver hat man sich in den dazwischen liegenden Jahrhunderten außertheologisch mit dem Da-sein des oder der Hoffnung auf das Gottesreich in einer

menschlich-geschichtlich fassbaren Gestalt befasst. Mancherlei Säkularisierungen oder Historisierungen des Gottesreichgedankens kamen auf. Am wirkmächtigsten wurde einerseits der Millenarismus, das «Tausendjährige Reich», und andererseits die Lehre des Joachim von Fiore über die drei Reiche (Michael Figura). Sie fand im deutschen Sprachgebiet durch Lessings *Erziehung des Menschengeschlechts* weite Verbreitung und hat wohl noch die Benennung des «Dritten Reichs» (Hans Maier) mitbestimmt. Auch die klassische deutsche Philosophie hat sich des Gottesreichgedankens bemächtigt, das in ihr zu einem «Vernunftreich» wurde (Holger Zaborowski) – bis Hegel nach dem «Tod Gottes» im Säkularismus der Neuzeit das Gottesreich in dem mit der Reformation verbandelten preußischen Staat glorreich Urständ feiern ließ.

All diese historischen, innergeschichtlichen «Metamorphosen der Gottesstadt» (Gilson) bzw. der «himmlischen Stadt» (Badde) können hier nur angedeutet werden. Ihre ausführlichere Betrachtung würde die kaum ermessbare politisch-kulturelle Fruchtbarkeit eines an sich streng theologischen Geheimnisses erweisen, aber auch die säkularisierende Kraft menschlichen, interessegeleiteten Nachdenkens darüber.

In der Reihe unserer Hefte über die Mysterien des Lebens Jesu interessiert uns jedoch in erster Linie, wie das Geheimnis des «noch nicht und doch jetzt schon» anwesenden Gottesreiches in der Kirche nicht so sehr verstanden, als gelebt werden kann. Ein privilegierter Ort für dieses eschatologisch polarisierte Leben ist die Feier der Liturgie und insbesondere der Eucharistie. Ihre Hinordnung auf das himmlische Jerusalem bleibt in der ostkirchlichen Tradition lebendiger bewusst (Robert Slesinski) als in unserer mehr erdverhafteten lateinischen.

Typisch lateinisch ist dagegen die Feier des Christkönig-Festes mit ihren unübersehbaren politischen und «kulturkämpferischen» Bezügen. (Florian Michel). Es genügt, sich daran zu erinnern, dass am 23. Oktober 1922, acht Monate nach Amtsantritt Pius' XI. und genau zwei Monate vor Erscheinen seiner ersten Enzyklika, der Marsch auf Rom stattfand. Wer in den Dreißiger und Vierziger Jahren die den Festlichkeiten des Nationalsozialismus nachgebildete Fahnenfülle und den schmetternden Gesang der Christkönigs-Feiern miterlebt hat, konnte die politische Brisanz des Christkönigsgedankens nicht übersehen.

Zum Glück wurde dann im Evangelium verkündet, dass «mein Reich nicht von dieser Welt» ist (Joh 18,36). Das wehrt, zusammen mit der Kreuzinschrift, jeden Versuch ab, das Gottesreich als innerweltliche Antithese zu einem weltlichen Reich zu verstehen (oder auch als sein Vorbild) oder sich, wenn auch in kirchlichem Kontext, anheischig zu machen, das Gottesreich mit menschlichen Mitteln aufzubauen oder herbeizuführen. Sein Kommen ist und bleibt Gottes Geheimnis, um das wir nur beten können.

+ Peter Henrici

THOMAS SÖDING · WUPPERTAL

LEHRE IN VOLLMACHT

Jesu Wunder und Gleichnisse im Evangelium der Gottesherrschaft

1. Vollmacht

«Sie staunten über seine Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten», so gibt Markus gleich zu Beginn des Evangeliums den starken Eindruck wieder, den Jesus bei seinen Landsleuten hinterlässt (Mk 1,22). Unmittelbar danach wird der Evangelist von einer Dämonenaustreibung in der Synagoge von Kapharnaum berichten (Mk 1,21-28). Woher aber die Vollmacht (*exousia*) kommt und ob sie Jesus überhaupt zusteht oder nicht vielmehr angemäßt ist, wird eine der kritischen Fragen sein, die das ganze Evangelium durchziehen.¹ Die Bewohner von Nazareth werden mit der Antwort nicht fertig: «Woher hat er das? Welche Weisheit ist ihm gegeben? Und die Wunder – durch wessen Hand sind sie geschehen? Ist er nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria und der Bruder von Jakobus, Joses, Judas und Simon? Leben nicht seine Schwestern hier unter uns?» (Mk 6,2f.). Die Hohenpriester, Schriftgelehrten und Presbyter, die den Hohen Rat bilden, werden ihn nach der Tempelaktion fragen: «In welcher Vollmacht tust du das? Wer hat dir diese Vollmacht gegeben, dass du das tust?» (Mk 11,28). Dass sie stutzen und fragen, spricht nicht gegen sie. Denn was Jesus sagt und macht, ist unerhört. Gerade aus der Kritik wird deutlich: Die Vollmacht Jesu ist weit mehr als eine Lizenz zum Heilen oder eine Erlaubnis zu lehren. Bei Jesu Vollmacht geht es um Gott. Dem naheliegenden Einwand der Schriftgelehrten «Wer kann Sünden vergeben außer dem einen Gott?» vermag Jesus nur mit dem Hinweis zu begegnen, dem Menschensohn eigne die «Vollmacht, auf Erden Sünden zu vergeben» (Mk 2,10). Er, der Menschensohn, beansprucht Gottes Vollmacht. Hätte er sie nicht, könnte er dem Gelähmten die Sünden nicht vergeben und ihn nicht heilen (Mk 2,1-12).

THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974-80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Kath. Theologie und Biblische Theologie an der Universität Wuppertal. Mitglied der Internationalen Theologienkommission.

Damit Jesus sagen und tun kann, was er zu sagen und zu tun hat, braucht er die Vollmacht Gottes selbst. Keiner könnte sagen, was er sagt, und tun, was er tut, wenn nicht in Gottes Vollmacht, Gottes Auftrag, Gottes Namen.² Es gälte, den Sohn der Maria aus Nazareth als den Sohn Gottes zu entdecken und den vermeintlichen Frevler als den Gottesknecht, der sein Leben einsetzt «als Lösepreis für viele» (Mk 10,45).³ Die Vollmacht, die er in Anspruch nimmt, hat christologisch das größte Gewicht; die Hoheitstitel können die Bedeutung der gelebten Christologie Jesu nur nachbuchstabieren. Die Worte und Taten erhellen einander und verweisen beide auf ihn: den Sprechenden und Handelnden. Ohne ihn lassen sie sich nicht verstehen. Er selbst äußert sich – in aller Offenheit – durch das, was er sagt und tut; er verstellt sich nicht, sondern lässt sich erkennen. Er wahrt sein Geheimnis, das Geheimnis Gottes, um es den Menschen, die ihn reden und machen lassen, zu erschließen.

Die Vollmacht Jesu ist seine Freiheit, ganz für Gott und die Menschen zu leben. Sie ist seine Kompetenz, die Gottesherrschaft in Wort und Tat so zu verkünden, dass sich ereignet, was er sagt, und ins Wort hebt, was er tut. Sie ist sein Recht, im Namen Gottes zu sprechen und zu handeln. Sie ist die Kehrseite seiner Ohnmacht, in der er die Ungerechtigkeit der Welt erleidet und nach der Gerechtigkeit Gottes ruft (Mk 15,34).⁴ Denn die Vollmacht des Menschensohnes besteht in seiner Hingabe, und die Hingabe ist seine Vollmacht.

2. Gottesherrschaft

Jesu Vollmacht dient der Aufrichtung der Gottesherrschaft.⁵ Hätte er keine Macht, könnte er viel ankündigen, aber nichts bewirken. Diente seine Macht nicht ganz der Liebe Gottes, wäre er ein Tyrann der Tugend. Jesus ist aber der Heiland: der Sohn Gottes, der in der Kraft des Heiligen Geistes die Herrschaft Gottes verkündet und vermittelt. So stellt es Markus, dem Matthäus folgt, zu Beginn seines Jesusbuches dar: Auf die Taufe im Jordan (Mk 1,19ff.) und die Versuchung in der Wüste (Mk 1,12f.) folgt die Verkündigung in Galiläa: «Erfüllt ist die Zeit, genahet die Gottesherrschaft. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!» (Mk 1,15). Das ist das «Evangelium Gottes» (Mk 1,14). Nach Lukas ruft Jesus die Gabe des Geistes in der Antrittspredigt wach, die Jesus mit Worten Jesajas (Jes 61,1f.) in Nazareth hält: «Der Geist des Herrn ruht auf mir. Denn er hat mich gesalbt, den Armen das Evangelium zu bringen. Er hat mich gesandt, den Gefangenen die Befreiung zu verkünden und den Blinden das Augenlicht, die Unterdrückten in die Freiheit zu senden und ein Gnadenjahr des Herrn zu verkünden» (Lk 4,18). Wenig später, nach einem ersten Tag vollmächtigen Wirkens mit zahlreichen Heilungen in Kapharnaum, sagt Jesus nach Lukas: «Auch in

anderen Städten muss ich die Gottesherrschaft verkünden; denn dazu bin ich gesandt» (Lk 4,43).

«Gottesherrschaft», wörtlich «Königsherrschaft» (*basileia*), ist ein großes Wort der Hoffnung Israels.⁶ Es wird nicht sehr oft gebraucht, hat aber einen guten Klang. Daniel verwendet es, um entgegen allen Weltmächten, die einander ablösen und an Grausamkeit überbieten, die Souveränität und Majestät, aber auch die Treue und das Erbarmen Gottes ins Bild zu setzen, der am Ende alles beherrscht (Dan 2). Jesajas Vision zeigt den messianischen Friedenskönig, in dessen ewiger Herrschaft sich Gottes Verheißung erfüllt (Jes 9,11). Die Psalmen wissen, dass nur einer der wahre König Israels und der Völker ist: Gott allein (Ps 47; 146).⁷ Das Buch der Weisheit Salomos erzählt Jakobs Traum von der Himmelsleiter (Gen 27,41–45) so nach, dass ihm das Reich Gottes gezeigt worden sei: die heiligen Geheimnisse des Himmels (Weish 10,10).

Die «Gottesherrschaft» hat eine mystische und eine politische Seite. Die Mystik der Gottesherrschaft lebt von spirituellen Erfahrungen der Gottesgegenwart im Gebet, von der Liturgie des Gotteslobes, von prophetischen Visionen vollendeter Gerechtigkeit und von Einsichten der Weisheit in Gottes Schöpfung, Gottes Weltordnung, Gottes Vorsehung. Jesus nimmt die Mystik der Gottesherrschaft im Vaterunser auf: «Dein Reich komme», lautet bei Lukas (Lk 11,1–4) und Matthäus (Mt 6,9–13) die zentrale Bitte des ersten Teiles. Der Vater heilige seinen Namen, dass seine Herrschaft komme und sein Wille geschehe, auf dass Brot für alle da sei und das Böse besiegt, die Schuld vergeben, die Erlösung geschenkt werde. Die Basileia-Bitte richtet sich auf die zukünftige Vollendung des Kommenden und Gekommenen: Gottes Reich ist, wie Matthäus immer sagt, das «Reich der Himmel»; denn Gottes Reich liegt jenseits der Welt, jenseits des menschlichen Erfahrungs- und Gestaltungsraumes, jenseits des Todes. Doch Jesus verkündet, dass Gott mit seiner Herrschaft bereits gegenwärtig «nahe» ist (Mk 1,15). Gott hat die Grenze zwischen Himmel und Erde durchbrochen; er ist zu den Menschen vorgestoßen (Lk 11,20 par. Mt 12,28). Seine Herrschaft ist schon «mitten» unter ihnen (Lk 17,20f.) – weil Jesus gekommen ist und sie bringt. Die Mystik der Gottesherrschaft ist keine enthusiastische Verzückung. Sie zeigt sich vielmehr dort, wo im Geist Gottes die Gegenwart Gottes wahrgenommen wird: in der Gottes- und der Nächstenliebe, im Schrei nach Gerechtigkeit, im Erhalt der Schöpfung. Das Beten des Vaterunsers ist die dichteste Form der Basileia-Mystik Jesu. Paulus hat das genau verstanden: «Ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, wieder zur Furcht, sondern den Geist der Sohnschaft, in dem wir rufen: Abba – Vater» (Röm 8,15).

Die politische Dimension der Gottesherrschaft lebt von der prophetischen Analyse, dass keine menschliche Herrschaft, werde sie auch noch so sehr mit messianischen Attributen ausgestattet, vollkommene Gerechtigkeit

und ewigen Frieden bringen kann. Es bliebe immer noch die vergangene Ungerechtigkeit; es blieben die Opfer, die am Wegesrand liegen; es bliebe die Begrenztheit menschlicher Kräfte bei allem noch so guten Willen. Die politische Dimension der Gottesherrschaft lebt auch vom Wissen um die Verführung der Macht. Die alttestamentliche Geschichtsschreibung hat dafür in radikaler Selbstkritik zahlreiche Beispiele unter den Königen Israels parat. Wem letztlich allein die Macht gebührt, wer letztlich allein alles gut machen kann, ist einzig und allein der eine Gott. Die Zeloten haben allerdings aus diesem Wissen die Konsequenz gezogen, sie müssten im Namen Gottes direkt die Herrschaft übernehmen. Das Ergebnis war die Katastrophe des Jüdischen Krieges mit einem schrecklichen Blutbad in Jerusalem und der Zerstörung des Tempels. Jesus hat den Evangelien zufolge dieses Unglück vorhergesehen. Er hat auch den kapitalen Fehler des Zelotismus erkannt: Heiligkeit mit Gewalt durchzusetzen und die Einzigkeit Gottes zu verletzen, indem Gott als Konkurrent menschlicher Mächte ins politische Geschäft hineingezogen wird. Gottes Herrschaft steht aber außer Konkurrenz. Das bringt Jesu Sprichwort zum Ausdruck: «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist» (Mk 12,13-17). Jesus stellt nicht, fein säuberlich getrennt, dem Recht des Kaisers das Recht Gottes zur Seite. Das Gewicht liegt auf dem zweiten Teil. Das bei Markus bald folgende Doppelgebot stellt klar: Nichts geht über die Gottesliebe (Mk 12,28-34). Aber die Konsequenz ist nicht die radikale, die fundamentalistische Verneinung des Politischen, so wenig sie dessen Sakralisierung wäre. Wer Gott gibt, was ihm gebührt, gibt deshalb auch dem Kaiser, sofern er um der irdischen Gerechtigkeit willen notwendig ist, und begrenzt seinen Anspruch, sofern er den Menschen das Heil nicht bringen kann.

Die politische Dimension der Gottesherrschaft nimmt Jesus wahr, indem er sich für die Armen, die Verlorenen und Vergessenen einsetzt und ihnen den Weg zurück ins Gottesvolk eröffnet. Auf diesem Weg wird er selbst zum Armen, Verworfenen, Vergessenen. Die Evangelien sehen darin keinen Widerspruch, sondern eine Konsequenz der Politik wie aber auch der Mystik Jesu. «König der Juden» steht über dem Kreuz geschrieben (Mk 15,28 *parr.*). Was Jesus bloßstellen soll, offenbart paradox die Aufrichtung der Gottesherrschaft durch seinen Dienst, seine Gewaltlosigkeit und Hingabe. In den Szenen der Spötter unter dem Kreuz werden die großen Momente seines Lebens, die Sternstunden seiner Reich-Gottes-Predigt in Erinnerung gerufen und ins Lächerliche gezogen: «Andere hat er gerettet, sich selbst kann er nicht retten! Der Christus, der König von Israel, er steige herab vom Kreuz, damit wir sehen und glauben» (Mk 15,31f.). Auf Golgatha zeigt sich der ganze Ernst des Dienstes Jesu für die Gottesherrschaft; und nur wer Jesu Worte im Ohr und Jesu Taten vor Augen hat, kann begreifen, was sich am Kreuz ereignet: die Gegenwart Gottes im geschundenen Leib des von den

Menschen verworfenen Gottessohnes, das Licht der Gottesherrschaft in der Finsternis der neunten Stunde.

3. Wunder

Von keinem Menschen in der Antike sind auch nur annähernd so viele Wunder überliefert wie von Jesus. Die Überlieferung ist so breit, so alt, so vielstimmig, dass die Historizität der Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen nicht ernsthaft in Frage stehen kann, so stark auch immer die einzelnen Erzählungen stilisiert sind. Aber das griechische Fachwort, *thauma* (lateinisch: *miraculum*), wird in den Evangelien nicht benutzt. Vom Verb *thaumazein* – wundern abgeleitet, stellt es das Unerklärliche, Spektakuläre, Frappierende heraus. Jesus aber arbeitet mit anderen Mitteln. Die neutestamentlichen Wundergeschichten lieben die leisen Töne. Ein Gespräch unter vier Augen, im Haus, am Wegesrand, abseits der Menge, eine zarte Geste der Berührung – in dieser Intimität spielt sich das Entscheidende ab. Kraft hat das Gebet (Mk 9,27f.). Es kommt auf den Glauben an – der Kranken wie der Hörer und Leser der Wundergeschichten. «Dein Glaube hat dich geheilt» (Mk 5,34; 10,52 u.ö.), ist das am häufigsten überlieferte Wort. Es stellt nicht nur fest, was geschehen ist, sondern bewirkt die Heilung: Es ist ein Zuspruch des rettenden Glaubens, der durch Jesu Gegenwart entzündet wird. Das Neue Testament verschweigt aber nicht die Brüchigkeit des Wunderglaubens. Jesus stößt die Menschen nicht vor den Kopf, die sich von ihm faszinieren lassen, weil er so viele Kranke heilt und böse Geister austreibt. Doch er zeigt ihnen, wie viel mehr sie von ihm erhoffen dürfen, wenn sie ihm Glauben schenken in seiner wahren Botschaft. Deshalb stehen die Wundergeschichten in den Evangelien nicht für sich, sondern sind in die ganze Geschichte Jesu eingeordnet: vom Jordan bis nach Golgatha, von Bethlehem über Nazareth bis nach Jerusalem und ans Ende der Welt.

Was in den deutschen Bibelübersetzungen regelmäßig mit «Wunder» wiedergegeben wird, hieß in den synoptischen Evangelien, genauer übersetzt, «Kräfte» oder «Machttagen» (*dynameis*; lateinisch: *virtutes*). Die Wortwahl ist bezeichnend. Jesu «Wunder» setzen nicht auf das Spektakel, sondern auf die Kraft, die Dynamik der Gottesherrschaft. Das Deutsche bringt beides enger zusammen als das Griechische: Die Macht (*dynamis*) der Wunder verdankt sich der Vollmacht (*exousia*) Jesu, und seine Vollmacht zeigt sich in seinen Heilungstaten, die sich der schöpferischen, heilenden Macht seines Wortes verdanken.

Nach den Evangelien wird Jesus immer wieder bedrängt, ein «Zeichen» (*semeion*) zu setzen, das ihn als Messias ausweisen und die Frage nach seiner Vollmacht beantworten soll (Mk 8,11ff parr.; Lk 11,29–32 par Mt 12,38–42; Joh 2,18f; 6,30). Wahrscheinlich ist an ein besonders spektakuläres Beglaubig-

gungswunder gedacht.⁸ Diese Erwartung wird offenbar aus den Kriterien abgeleitet, nach denen in Dtn 13 und Dtn 18 zwischen wahrer und falscher Prophetie unterschieden wird. Denn die Zeichen und Wunder, die den wahren Propheten erweisen, müssen nach Form und Inhalt mit dem Monotheismus übereinstimmen. Also muss Jesu «Zeichen», wie verlangt «vom Himmel» kommen. Jesus aber lehnt die Zeichenforderung jedes Mal rundweg ab. Denn ein solches Zeichen könnte alles mögliche zeigen, aber nicht ihn selbst, den Boten der Gottesherrschaft. Er würde die Kranken als Mittel zum Zweck der Selbstdarstellung benutzen.

Das einzige Motiv Jesu aber, Kranken zu helfen, ist sein Mitleid mit denen, denen sonst auf dieser Welt nicht zu helfen ist (Mk 1,41 parr; 9,22; Lk 7,13 u.ö.). Mit seinen Wundern leistet Jesus Samariterdienste. Er ist der «Arzt» der Kranken (Mk 2,17). Bitten von Kranken und ihren Begleitern um Heilung verweigert er sich nicht. Sie fordern kein Legitimationswunder, sondern schreien um Hilfe. Dieser Schrei verhallt nicht ungehört. Jesus verschafft ihm Recht. Seine Liebe ist so groß, dass sie gesund macht. Wenn er, der Heilige, Kranke und Besessene berührt, infiziert er sich nicht mit deren Unreinheit, sondern steckt sie mit seiner Reinheit an, mit der rettenden Kraft der Gottesherrschaft.⁹ Die Wunder haben nicht nur eine medizinische, sondern auch eine soziale und religiöse Dimension: Wer vom Aussatz gereinigt, von Blutungen geheilt, von der Besessenheit befreit ist, kann wieder am Alltags- und am Festtagsleben des Gottesvolkes teilnehmen. Das ist ein Teil des «Friedens», den Jesus jetzt schon schenkt (Mk 5,34), weil ihn die Gottesherrschaft vollenden wird.

In einer ganzen Reihe von Worten deutet Jesus sein Wunderwirken. Meist ist er gehalten, in Kontroversen Stellung zu beziehen. Ihm wird vorgeworfen, «im Namen des Obersten der Dämonen die Dämonen auszutreiben» (Mk 3,22–27 parr.). Dagegen argumentiert er, der Teufel würde sich selbst schwächen, wenn er Menschen mit Jesu Hilfe aus seiner Gewalt entließe. Der Umkehrschluss: Jesus treibt im Namen Gottes die Dämonen aus. Das erkennt, wer nicht auf die numinose Macht des Wundertäters fixiert ist, sondern sich auf die heilende Wirkung der Exorzismen konzentriert. Das macht Jesus. Deshalb kann er auch die Jünger beruhigen, die besorgt sind, dass ein fremder Wundertäter «im Namen» Jesu Dämonen austreibt, ohne ihnen nachzufolgen: «Wer nicht gegen uns ist, ist für uns» (Mk 9,38–41).¹⁰ Noch unbekümmerter ist sein Bildwort in Mk 3: Jesus stellt sich als Meisterdieb dar, der in Satans Haus einbricht, um ihm die armen Seelen zu stehlen, die er in Geiselschaft genommen hatte.

Das positive Pendant haben Lukas und Matthäus, einer alten Tradition folgend, in ihre Version des Streitgespräches eingebaut: «Wenn ich mit dem Finger Gottes (bei Matthäus: mit dem Geist Gottes) die Dämonen austreibe, ist die Gottesherrschaft zu euch vorgestoßen» (Lk 11,20 par. Mt 12,28).¹¹

Den «Finger Gottes» kennt Israel aus dem Exodus (Ex 8,15) und der Schöpfungstheologie (Ps 8,4); er steht für die Macht und Souveränität, auch die Leichtigkeit des Handelns Gottes, der ohne jede Anstrengung vollbringt, was er will. So zeigen auch die neutestamentlichen Exorzismusgeschichten nicht schwere Kämpfe zwischen Gott und Teufel um die Vorherrschaft auf Erden, sondern den souveränen Sieg des Guten über das Böse. Einige Dämonen in den neutestamentlichen Geschichten versuchen zwar, ein wenig Widerstand zu leisten, wenn sie Jesus bei seinem Namen rufen: «Ich weiß, wer du bist: der Heilige Gottes» (Mk 1,24). Aber damit sprechen sie ihr eigenes Urteil: Sie müssen das Feld räumen. «Konsequenter» sind die Dämonen von Gerasa in der heidnischen Dekapolis (Mk 5,1-20), die sich gleich zu tausenden Jesus ergeben, da sie seiner ansichtig werden, und nur noch um einen gnädigen Tod bitten, der ihnen auch, mit jüdischem Humor, in Form einer Schweineherde gewährt wird, die sich in den See Genesareth stürzt wie Lemminge ins Meer.

Von den Machttaten spricht auch Jesu Antwort auf die Täuferfrage: «Bist du es, der da kommen soll, oder müssen wir auf einen anderen warten?» (Lk 7,8-13 par. Mt 11,2-6). Es ist die Frage nach dem Kommen der Gottesherrschaft im Kommen Jesu, anders gesagt: nach der Gottessohnschaft Jesu, der die Gottesherrschaft kommen lässt. Johannes fragt aus dem Gefängnis, nachdem er von Jesu «Taten» gehört hat (Mt 11,2; vgl. Lk 7,8). Jesus spiegelt ihm seine Frage zurück, indem er seine Taten ins Licht der Heiligen Schrift rückt: «Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören und Tote werden auferweckt und den Armen wird das Evangelium verkündet» (Mt 11,5 par. Lk 7,22). In freier Form zitiert er jesajanische Prophetie (Jes 26,19; 29,18; 35,5f; 61,1). Jesus nimmt in Anspruch, die Verheißung zu erfüllen. Aber mehr als das¹²: Jesaja denkt nicht an wirkliche Wundertaten. Die Heilungen, die er ankündigt, sind Bilder für das kommende Heil der Vollendung: für die Wiederherstellung Israels, die Überwindung der Not, die Vergebung der Schuld, die Erneuerung des Lebens. Jesus hingegen wirkt tatsächlich jene Wunder. Auch sie haben metaphorischen Charakter; auch sie verweisen auf die Zukunft und Gegenwart der Gottesherrschaft. Aber sie sind wirklich geschehen. Die Wunder sind Real-symbole der Basileia. Sie zeigen, dass sie Heil für Leib und Seele bringt, die umfassende Erlösung. Sie stellen sie noch nicht her. Alle Geheilten werden sterben müssen. Auch die Tochter des Jäirus, der Jüngling von Naïn und Lazarus kehren ins irdische Leben zurück. Aber darin ist die Verheißung des ewigen Lebens gegeben. Bei Markus verstehen das die begeisterten Menschen am besten, die Zeuge wurden, wie Jesus mitten in der Dekapolis einen Taubstummen heilt: «Gut hat er alles gemacht, und die Tauben macht er hören und die Stummen sprechen» (Mk 7,27).

4. Gleichnisse

Die Gleichnisse sind die wichtigste Form der Lehre Jesu (Mk 4,1-34). Auch von Pharisäern und Rabbinen sind Gleichnisse überliefert.¹³ Wie alle guten Lehrer haben sie die Möglichkeiten des anschaulichen, packenden, lehrreichen Erzählens geschätzt. Der alttestamentliche Pate der Gattung ist Nathan, der weise Prophet; mit der rührenden Geschichte vom Armen, dessen einziges Lämmlein der Reiche aus Geiz stiehlt, um es zu schlachten, appelliert er an Davids Gerechtigkeitssinn und bringt ihn damit zur Selbstkritik, zur Reue und Besserung angesichts seines Ehebruchs mit Bathseba, der späteren Mutter Salomos (2 Sam 12). Wer eine Geschichte zu erzählen weiß, fesselt die Aufmerksamkeit, schafft Identifizierungen mit den Figuren und ermöglicht so Übertragungen, die auf neuen Einsichten und Motivationen beruhen.

Jesus war ein begnadeter Gleichniserzähler.¹⁴ Jedes literaturwissenschaftliche Lexikon nennt seine Gleichnisse als Musterbeispiele der Gattung. Sie erheben aber auch einen starken theologischen Anspruch. Nach Mk 4,11f. erschließen sie das «Geheimnis der Gottesherrschaft». Sie offenbaren es, aber sie zeigen zugleich, dass die Nähe und Ferne, die Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft ein Mysterium ist, das sich nur denen eröffnet, die Jesus mit den Augen des Glaubens zu sehen beginnen. Die Gleichnisse verstopfen denen die Ohren, die Jesus ablehnen, weil sie seine Vision der Gottesherrschaft nicht teilen. Doch sie öffnen allen die Ohren, die Gott zu Hörern des Wortes machen will: «Denn nichts ist verborgen außer zu dem Zweck, offenbar zu werden» (Mk 4,21).

Die Gleichnisse sind Bildgeschichten. Aber sie malen nicht das Glück der Vollendung im Himmelreich aus, obgleich sie auch die alttestamentlich geprägten, archetypischen Bilder des Mahles (Lk 14,15-24 par Mt 22,1-10; Lk 15,22f) und der Hochzeit (Mk 2,19f. parr.; Mt 22,1-12; 25,1-13) verwenden. Jesus erzählt vielmehr Alltags- und Festtagsgeschichten aus der Welt der Hörer: von Königen und Knechten, von Hausfrauen und Grundbesitzern, von Bauern und Richtern, von Witwen und Kindern, Vätern und Söhnen. Es sind Geschichten aus Küche und Backstube, Haus und Hof. Es sind Feld-, Wald- und Wiesengeschichten. Jesus schaut auch ins Buch der Natur. Aber seine Gleichnisse erzählen nicht von der weiten Landschaft Galiläas, den hohen Bergen des Libanon oder den Gefahren des Meeres, sondern bleiben im Bereich, der von den Menschen kultiviert ist: auf dem Acker, im Garten, auf dem Fischerboot. Die Gleichnisse sind so konkret, dass sie einer Sozialgeschichte Galiläas reiches Anschauungsmaterial geben: von Agrartechniken bis zu Lohnzahlungen, von Korruption bis zu Erpressung, von Pacht- und Erbrecht bis zur Schuldknechtschaft. Viele Gleichnisse arbeiten aber auch mit Symbolen, die aus der Geschichte Israels, aus

dem Alten Testament bekannt sind: Beim Weinberg darf man an Israel, beim Samen an das Wort Gottes, beim Bräutigam an den Messias denken. Die Symbole sprengen nicht die Geschichten, sondern geben ihnen Tiefgang.

Es sind glückliche und traurige Geschichten, überraschende und typische. Immer sind sie auf den Punkt formuliert; sie können leicht behalten und gut nacherzählt werden. Oft sind sie im Neuen Testament so knapp formuliert, dass sie zum Ausschmücken im Nacherzählen einladen; bei Lukas hingegen haben sie ein so grandioses Timing, dass sie so und nicht anders wiedergegeben werden wollen, wie sie in seinem Evangelium präsentiert werden.¹⁵

In diesen Gleichnissen beansprucht Jesus, gültige Aussagen über Gott und die Welt, über Gottes Herrschaft und Gottes Christus zu treffen. Die Gleichnisse sind Zeugnisse narrativer und metaphorischer Theologie Jesu. Sie argumentieren nicht wie die Streitgespräche (z.B. Mk 12,13-27); sie suchen nicht pointierte Präzision wie weisheitliche Lehrworte (Mt 7,12). Sie bringen keine autoritative Gesetzesinterpretation wie halachische Traditionen (Mk 7,1-23). Sie sind auch keine prophetischen Visionen, wie sie den Endzeitreden (Mk 13 parr.) zugrunde liegen, und kein prophetischer Heilszuspruch wie die Seligpreisungen (Lk 6,20ff. par. Mt 5,3-12). Gleichnisse nutzen die Möglichkeiten des Erzählens, eine erzählte Welt zu entwerfen und die Hörer in sie zu verstricken. Sie nutzen die Möglichkeiten metaphorischer Sprache, die Welt und die Hörer neu ins Bild zu setzen. Als metaphorische Erzählungen erschließen sie im Ausgang von Alltags- und Festtagserfahrungen die Wirklichkeit der nahekommenden Gottesherrschaft.

Ohne dass dies theoretisch reflektiert würde, stiften die Gleichnisse Jesu zwei wesentliche Zusammenhänge¹⁶: zum einen zwischen Natur und Gnade, Schöpfung und Erlösung, zum anderen zwischen dem irdischen und dem ewigen Leben der Menschen, zwischen der Lebenswelt und der Gottesherrschaft. Würde man diese Zusammenhänge theoretisch reflektieren, müsste man von der *analogia fidei* und der *analogia entis* reden. Jesus sieht die Zusammenhänge aus dem entscheidenden theologischen Grund der Einzigkeit Gottes: Der Schöpfer ist der Erlöser. Die Gottesherrschaft kommt nicht, um die Welt der Menschen zu vernichten, sondern zu verwandeln. Durch Jesus schreibt sich die Herrschaft Gottes in die Geschichten der Menschen ein, ihren Glauben, ihre Hoffnung und Liebe, auch ihr Versagen, ihre Schuld und Verblendung. Durch Jesus wird klar, wo Gott bereits in den Lebensgeschichten der Menschen gefunden werden kann, ohne dass ihnen dies schon bewusst gewesen sein muss. Wenn die Gleichnisse kleine Dramen – Tragödien und Komödien – erzählen, die auf der Bühne des Lebens spielen, machen sie den dynamischen Prozess deutlich, in dem die Gottesherrschaft kommt und alles neu macht (Mk 1,15); wenn sie Natur-Geschichten erzählen, setzen sie auf die schöpferische, in den Geschichten,

die das Leben schreibt, auf die kritische, versöhnende, verwandelnde Kraft der Herrschaft Gottes.

Die Gleichnisse lassen einerseits in der gegenwärtigen Welt eine Verheißung der Erlösung erkennen und im Glück und Unglück der Menschen einen Vorgeschmack des Kommenden: des Gerichtes und der himmlischen Seligkeit. Ein kleines Samenkorn, aus dem sich eine Pflanze, groß wie ein Baum entwickelt, in dem die Vögel des Himmels nisten können, wird, wenn man bei Jesu Wort Israels Prophetie im Gedächtnis hat (Ez 17,23; Dan 4,8ff.), zum Zeichen der vollendeten Gottesherrschaft mit umfassendem Heil für Israel und die Völker (Mk 4,30ff); und wer das Gleichnis nach Kreuz und Auferstehung Jesu liest, wird erkennen, dass die große Staude nicht entsteht, obwohl, sondern weil das Senfkorn so klein ist. Ein Vater, der seinem missratenen Sohn vergibt, wie er immer schon auf seine Rückkehr gewartet hatte (Lk 15,11-32), wird zum Zeichen für Gott, der seinen Messias sendet, nach den verlorenen Schafen zu suchen (Lk 15,4ff. par. Mt 18,12ff.); und wer das Gleichnis nach Kreuz und Auferstehung Jesu liest, wird im Refrain des Vaters: «Mein Sohn war tot und lebt wieder» einen Aufgesang zum Osterfest hören.

Andererseits lassen die Gleichnisse entdecken, in welchen Situationen die Gottesherrschaft bereits gegenwärtig wird. Es hat, Gott sei Dank, immer schon Frauen gegeben, die sich so gefreut haben, etwas Wertvolles, das sie verloren hatten, wiedergefunden zu haben, dass sie ein kleines Freudenfest mit ihren Freundinnen und Nachbarinnen feiern, koste es, was es wolle (Lk 15,8ff.); es hat, Gott sei Dank, immer schon Weinbergbesitzer gegeben, die noch dem letzten Tagelöhner eine Chance gegeben haben (Mt 20,1-16); es hat, Gott sei Dank, immer schon Bauern gegeben, die, in der Hoffnung auf eine gute Ernte, den Samen ausgestreut haben, auch wenn sie wussten, dass ein Teil verloren geht (Mk 4,3-9) – Jesus lässt in diesen Szenen und Gestalten den erkennen, der die Menschen zur Arbeit und zur Freude, zur Gerechtigkeit und zum Mitleid motiviert: Gott, den Vater, der sein Reich kommen lässt, weil Jesus und seine Jünger darum bitten.

In den Gleichnissen vom Verlorenen (Lk 15) zeigt Jesus die Gottesherrschaft als eschatologisches Ereignis der Liebe Gottes, der die Verlorenen rettet, indem er sie aus dem Tode wieder leben lässt (vgl. Lk 7,41ff.); im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg zeigt er sie als machtvolle Güte, die allen gerecht wird (Mt 20,1-16). In den Saatgleichnissen stellt Jesus dar, dass die Gottesherrschaft in einem dynamischen Prozess nahekommt, der sich nicht im Zuge kultureller Evolution, sondern im Kontrast zwischen Scheitern und Gelingen (Mk 4,3-9 parr.; vgl. ThEv 9), Kleinheit und Größe (Mk 4,30ff. parr.; vgl. ThEv 20) als Aktivität Gottes (Mk 4,26-29) entwickelt. In den Gleichnissen vom Festmahl (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-14) und den ungleichen Brüdern (Mt 21,28-32) wird aufgedeckt, in welche Krise die

Gottesherrschaft menschliche Passivität, im Gleichnis von den bösen Winzern, in welche sie unmenschliche Aggressivität stürzt (Mk 12,1-12) und wie dieses Elend von Gott zum Guten geführt wird, indem er seinem Heilsplan treu bleibt und seine Liebe zum Sohn nicht verrät. In den kurzen Gleichnissen vom Schatz im Acker und von der Perle offenbart Jesus die Gottesherrschaft als Grund einer Freude, die unbeschreiblich ist (Mt 13,45f.; vgl. ThEv 76). Eine ganze Reihe von Gleichnissen konkretisieren die Zeitansage, die Jesus mit seiner Verkündigung macht: Die Gleichnisse vom Türhüter (Mt 13,28f. parr.; Mk 13,33-37 parr.) und von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13) lassen die Zeit der Gottesherrschaft als eine Zeit intensiven, aktiven, geduldigen, aufmerksamen, nüchternen, gut vorbereiteten Wartens entdecken; das Gleichnis von den anvertrauten Talenten lädt ein, die befristete Zeit auszukaufen (Mt 25,14-30 par. Lk 19,12-17), die Gleichnisse vom Feigenbaum und von der Türe sagen, worauf es ankommt: Umkehr zur rechten Zeit (Lk 13,6-9. 24-30).

Die Gleichnisse erhellen das Gottesbild Jesu: Gott ist wie ein Vater – wie im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11-32); Gott ist wie ein Herr – wie im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-12); Gott ist wie ein Freund – wie im Gleichnis vom nachts um Hilfe gebetenen Freund (Lk 11,5-8); Gott ist wie ein Hirt – wie im Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,4-7 par. Mt 18,12-14; vgl. ThEv 107); Gott ist wie ein Richter – wie im Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23-35) und ganz anders als im Gleichnis vom Richter und der Witwe (Lk 18,1-8); Gott ist wie ein Gastgeber – wie im Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,16-24 par. Mt 22,1-14; vgl. ThEv 64). Die Gleichnisse legen aber Gott nicht auf ein bestimmtes Bild fest. Das Bilderverbot wird gerade dadurch gewahrt, dass die Gleichnisse Bildreden sind, in denen, um das Vierte Laterankonzil zu zitieren, jede Ähnlichkeit durch eine noch größere Unähnlichkeit transzendiert wird.

Die Gleichnisse sind indirekte Christologie. Jesus ist es, der die Geschichten aus dem Buch der Natur und dem Buch des Lebens als Reich-Gottes-Gleichnisse erzählt. Ihm muss man glauben, dass Gott wirklich wie der Vater des verlorenen Sohnes und der Herr des Weinberges ist, der noch dem letzten Tagelöhner gibt, was der zum Leben braucht. Indirekte Christologie sind die Gleichnisse aber auch dadurch, dass Jesus, der sie erzählt, sich und sein Wirken ins Bild setzt: als «Sämann», der den dreißig-, sechzig-, hundertfältig fruchtbaren Samen ausbringt (Mk 4,3-9 parr.; vgl. ThEv 9), als «geliebter Sohn», der, vom Vater nach Israel gesandt, umgebracht wird (Mk 12,1-12 parr.; vgl. ThEv 65), als «Bräutigam», der zur Hochzeit kommt (Mt 25,1-13), als königlicher «Menschensohn», der sich mit dem «Geringsten» seiner «Brüder» identifiziert (Mt 25,31-46). Expliziter wird die Christologie in den johanneischen Ich-bin-Worten.¹⁷ «Wasser» und «Brot», «Weg» und «Licht» sind archetypische Symbole von äußerster Präzision, weil sie, nie

ohne Querverbindungen zu der synoptischen Tradition, Jesus als «Retter der Welt» (Joh 4,42) darstellen.

Die Beispielerzählungen hingegen sind narrative Ethik. Sie zeigen am barmherzigen Samariter, was wahre Nächstenliebe (Lk 10,30–37), und am Pharisäer und Zöllner, was wahre Gottesliebe ist (Lk 18,9–14). Sie zeigen am reichen Prasser und armen Lazarus, welche Solidarität die Armen erwarten können (Lk 16,19–31). Sie zeigen am törichtten Reichen, was dummer (Lk 12,16–21; vgl. ThEv 63), und am Schalksknecht (Lk 16,1–8), was kluger Umgang mit Geld ist. Sie zeigen am kriegesischen König (Lk 14,28–32) und dienstbaren Sklaven (Lk 17,7–10), welchen Einsatz die Gottesherrschaft erfordert und wie Gott alles, was Menschen können und wollen, unendlich übertrifft.

5. Das Wunder der Gleichnisse – das Gleichnis der Wunder

Die Gleichnisse informieren nicht nur über die Gottesherrschaft, sondern verkünden sie. Diese Verkündigung ist ein «Sprechakt»¹⁸: Jesus bewirkt, was er besagt, dadurch, dass er es sagt. Gleichnisse veranschaulichen und verwirklichen das Kommen der Gottesherrschaft – so wie auf andere Weise die Seligpreisungen und die Exorzismen (Lk 11,20 par. Mt 12,28). Jesus benutzt unterschiedliche Techniken, um mit den Gleichnissen die Nähe der Gottesherrschaft zu vermitteln. Er setzt ganz auf die Kraft des Erzählens. Er arbeitet mit den Hörern, ihren Gefühlen, ihrem Wissen, ihren Vorurteilen. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) macht immer einen intensiven Eindruck – aber unterschiedlich je nachdem, in welcher Lebenssituation die Hörer sich befinden. Wer in der Lage des jüngeren ist – wer wünschte sich dann nicht einen Vater wie den im Gleichnis und Gott so, wie das Gleichnis ihn ins Bild setzt? Wer hingegen sich eher mit dem älteren Sohn, dem Zuhausegebliebenen, identifiziert – wer würde nicht heimlich oder offen gegen die Großzügigkeit des Vaters dem Taugenichts gegenüber rebellieren und müsste sich dann fragen lassen, ob es nicht doch eigentlich sein Wunsch wäre, das Fest der Lebens mitzufeiern? Wer das Gleichnis vom Festmahl (Lk 14,16–24 par. Mt 22,1–14; vgl. ThEv 64) draußen an den Hecken und Zäunen hört – wer würde nicht hoffen, ganz unverhofft eingeladen zu werden? Und wer sich eigentlich eingeladen wusste und meinte, etwas besseres vorzuhaben – wer würde dann in einem Winkel seines Herzens nicht hoffen, zu denen draußen vor der Stadt zu gehören, die am Ende das Gastmahl genießen können? Wer als Jude zugibt, dass der Priester und Levit versagt haben, während der Samariter das einzig richtige getan hat, ist schon den ersten Schritt auf dem Weg gegangen, den Jesus ihn führen will (Lk 10,30–34)? Jesus spricht in seinen Gleichnissen seine Hörer auf ihre Erfahrungen und ihr Ethos an – und zeigt ihnen, wie tief es reicht, wenn sie es von Gott

verwandeln lassen. Die Gleichnisse sind so erzählt, dass es schwerfällt, ihrer Logik sich zu entziehen. Nichts ist gewaltloser als parabolisches Erzählen, das die Übertragung in die Freiheit der Hörer legt – und nichts ist kraftvoller. Das Wunder des Verstehens zielt auf das Wunder des rettenden Glaubens. In den Gleichnissen kommt die Gottesherrschaft nahe – so dass in jeder Spur, die sie gegenwärtig zieht, deutlich wird, dass der Weg ins Unendliche läuft.

So wie den Gleichnissen eine wunderbare Kraft eignet, haben die Wunder eine metaphorische Dimension. Dieser Gedanke war den Kirchenvätern vertraut. Sie haben die Symbolik der Wundergeschichten ausgekostet. Im 19. Jahrhundert ist die Symbolik allerdings gegen die Historizität der Wunder Jesu ausgespielt worden, weil man in einem mechanistischen Weltbild befangen war. Umgekehrt haben unerleuchtete Apologeten die Metaphorik der Wunder abgewiesen und Jesu Machttaten pseudo-rationalistisch als Durchbrechung von Naturgesetzen gedeutet. Beides wird weder den neutestamentlichen Erzählungen und den Machttaten Jesu gerecht noch dem neuzeitlichen Problembewusstsein.

Die Symbolik der Wunder Jesu wird vom Neuen Testament selbst angezeigt. Besonders deutlich wird dies bei Johannes. Nach ihm verkündet Jesus allerdings in erster Linie nicht die Herrschaft Gottes (Joh 3,3.5), sondern das ewige Leben, nämlich die Wahrheit Gottes, die er selbst ist (Joh 14,6). Aber dies ist nur die Kehrseite des synoptischen Themas. Johannes nennt Jesu Wunder ausdrücklich «Zeichen» (*semeia*; lateinisch: *signa*). Er betont ihren Offenbarungscharakter. Vom Weinwunder zu Kana bis zur Auferweckung des Lazarus machen sie die «Herrlichkeit» Jesu sichtbar (Joh 2,11; vgl. 6,16–21) und die Herrlichkeit Gottes (Joh 11,4.40). Die «Herrlichkeit» ist der Glanz des Gottseins Gottes, der durch Jesus ausstrahlt in die Welt (Joh 1,14).

In den sieben Zeichen, die Jesus setzt, wird diese Herrlichkeit in einem weiten Spektrum deutlich. Das Weinwunder zu Kana (Joh 2,1–11) rettet eine Hochzeit, die Feier des Lebens; es offenbart, dass die Liebe zwischen Mann und Frau der Gnade Gottes verdankt ist und einen Vorgeschmack der vollkommenen Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott im ewigen Leben bietet. Die Heilung des Sohnes des königlichen Beamten (Joh 4,43–54) rettet einem Kind das Leben; sie zeigt die Beziehung des Vaters zu seinem Sohn als Geschenk irdischen Glücks, das Gott endgültig vor dem Zerbrechen bewahren wird. Die Heilung des Gelähmten (Joh 5,1–18) überwindet die krankhafte Starre eines Menschen; sie zeigt die zwischenmenschliche Hilfe als Ort der Erfahrung Gottes und Vorverweis auf die endgültige Rettung. Die Speisung der Menge (Joh 6,1–15) konstituiert das Volk Gottes in seiner gottgewollten Urform als Mahlgemeinschaft; sie zeigt das gemeinsame Mahl, das Jesus durch die Brotvermehrung ermöglicht, als

Anteilhabe am Überfluss des Schöpfungssegens und darin als Hinweis auf das Gastmahl der Vollendung. Der Seewandel (Joh 6,16–21) führt die Jünger im Boot aus den tobenden Elementen ans sichere Ufer; er zeigt Jesus als den Herrn der Mächte und darin als die Epiphanie Gottes: als Gott, der ist, wie er ist (Ex 3,14). Die Heilung des Blindgeborenen (Joh 9,1–12) schenkt einem Menschen das Augenlicht, der am Verdacht litt, durch seine Krankheit eine gerechte Strafe Gottes zu erleiden; sie zeigt Jesus als «Licht der Welt» (Joh 9,5; vgl. 8,12), das die Finsternis erhellt – jetzt schon und zukünftig. Die Auferweckung des Lazarus (11,1–57) rettet einen Menschen vor dem allzu frühen Tod; sie ist nicht nur ein Hoffnungszeichen für die kommende Auferstehung (11,24), sondern ein Erweis, dass es wahres Leben bereits hier und jetzt gibt: in Teilhabe am Leben Jesu (11,25).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. *Klaus Scholtissek*, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA 25), Münster 1992.

² Das hat – in kritischer Auseinandersetzung – mit wünschenswerter Klarheit der jüdische Gelehrte *Jacob Neusner* konstatiert: Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog, München 1997 (engl. 1993).

³ Vgl. *Th. Söding*, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg – Basel – Wien 2006, 13f. 34–40.

⁴ *Th. Söding*, «Ist Gott etwa ungerecht?» (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament, in: Michael Böhnke u.a., Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee (Theologische Module 1), Freiburg – Basel – Wien 2007.

⁵ Vgl. *Jens Schröter*, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt, Leipzig 2006, 188–203.

⁶ Vgl. *Gottfried Vanoni – Bernhard Heining*, Reich Gottes (Die Neue Echter Bibel. Themen), Würzburg 2002.

⁷ Vgl. *Hermann Spieckermann*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.

⁸ Vgl. *Ulrich Wilckens*, Theologie des Neuen Testaments I/1, Neukirchen-Vluyn 2002, 161ff.

⁹ Die Umkehrung des alttestamentlich-jüdischen Reinheitsdenkens erkennt – allerdings ohne den Bezug auf die Macht der Gottesherrschaft – *Klaus Berger*, Jesus, München 2004, 453–457.

¹⁰ Vgl. *Th. Söding*, Jesus und die Kirche? Was sagt das Neue Testament?, Freiburg – Basel – Wien 2007.

¹¹ Vgl. *Th. Söding*, «Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe ...» (Lk 11,20). Die Exorzismen im Rahmen der Basileia-Verkündigung Jesu, in: A. Lange – H. Lichtenberger – K.-F. Römhild (Hg.), Die Dämonen. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt, Tübingen 2003, 519–549.

¹² Vgl. *Hans Kvalbein*, Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q 521 und Matth 11,5p, in: ZNW 88 (1997) 111–125.

¹³ Vgl. *Peter Dschulnigg*, Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament (Judaica et Christiana 12), Bern 1988.

¹⁴ Vgl. Kurt Erlemann, Gleichnisauslegung. Ein Lehr- und Arbeitsbuch, Tübingen 1999.

¹⁵ Zur Einbindung des Gleichnisse ins Matthäusevangelium vgl. Christian Münch, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion (WMANT 04), Neukirchen-Vluyn 2004.

¹⁶ Zur gleichnistheoretischen Reflexion vgl. Th. Söding, Die Gleichnisse Jesu als metaphorische Erzählungen. Hermeneutische und exegetische Überlegungen, in: B. Janowski – N. Zchomelidse (Hg.), Die Sprache der Bilder. Zur Korrelation und Kontradiktion von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel (AGWB 3), Stuttgart 2003, 81–118.

¹⁷ Vgl. Ruben Zimmermann, Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10 – (WUNT 171), Tübingen 2004.

¹⁸ John Langshaw Austin, How to do Things With Words, Cambridge, Mass. 1962.

MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

«JESUS VERKÜNDIGTE DAS REICH, UND GEKOMMEN IST DIE KIRCHE»

Zum Verhältnis von Reich Gottes und Kirche

1. Reich Gottes und Kirche oder Reich Gottes gegen Kirche?

Aus dem berühmten Buch *L'Évangile et l'Église* des französischen Exegeten Alfred Loisy (1857–1940) ist als gleichsam geflügeltes Wort leider nur ein Satz im Gedächtnis geblieben: «Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue.» («Jesus kündigte das Reich an, und die Kirche ist gekommen.»)¹ Loisy wollte mit diesem Buch eine Antwort geben auf Adolf von Harnacks (1851–1930) Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Berlin über das Wesen des Christentums, die bereits 1900 veröffentlicht wurden. Dort vertritt der führende protestantische Dogmen- und Kirchenhistoriker der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert eine individualistische Sicht der Botschaft Jesu vom Reich Gottes: «Wer wissen will, was das Reich Gottes und das Kommen dieses Reiches in der Verkündigung Jesu bedeuten, der muss seine Gleichnisse lesen und überdenken. Da wird ihm aufgehen, um was es sich handelt. Das Reich Gottes kommt, indem es zu den einzelnen kommt, Einzug in ihre Seele hält, und sie es ergreifen. Das Reich Gottes ist Gottesherrschaft, gewiss – aber es ist die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen, es ist Gott selbst mit seiner Kraft... Er selbst ist das Reich, und nicht um Engel und Teufel, nicht um Throne und Fürstentümer handelt es sich, sondern um Gott und die Seele, um die Seele und ihren Gott.»² Harnack stützt sich dabei vor allem auf Lk 17,21 b. Loisy ist mit Harnacks Individualismus der Gottesreichsverkündigung Jesu nicht einverstanden, sondern stellt ihre sozialen Dimensionen heraus. Er weist darauf hin, dass sich bereits in der Verkündigung Jesu ein Ansatz sozialer Gliederung finde und auch das Reich Gesellschaftsform annehmen solle. Nur in diesem Kontext wird der zitierte Satz Loisy verständlich. Doch gerade hier zeigt sich auch die Tragik des Falls Loisy, der 1908 als führender

MICHAEL FIGURA, 1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986–1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz. Seit 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

Vertreter des Modernismus exkommuniziert wurde³. Denn im 2004 erschienenen *Kompendium der Soziallehre der Kirche*, auf das noch zurückzukommen ist, wird ohne *Loisys* Namensnennung sein Anliegen aufgegriffen, die soziale Komponente der Botschaft Jesu vom Reich Gottes herauszustellen.

Der Harnackschüler *Erik Peterson* (1890–1960) hat in seiner berühmten kleinen Schrift *Die Kirche* (1929) *Loisys* These aufgegriffen und – noch als Protestant – ins Katholische gewendet. Er weist zunächst darauf hin, dass es Kirche nur unter der Voraussetzung gibt, dass die zwölf Apostel unter dem Antrieb des Heiligen Geistes die Entscheidung getroffen haben, zu den Heiden zu gehen. Dann stellt er die katholische Position heraus, dass es Kirche nicht gibt ohne Kirchenrecht und die Fähigkeit, dogmatische Entscheidungen zu fällen (vgl. *Theologische Traktate*, München 1951, 409–429; hier 417 und 421). Auch *Heinrich Schlier* (1900–1978), der 1945 *Erik Peterson* nach dessen Konversion zum Katholizismus auf dem Lehrstuhl für Neues Testament und Geschichte der Alten Kirche an der Universität Bonn nachfolgte und 1953 ebenfalls zum Katholizismus konvertierte, hat mehrfach mit *Loisy* die Unterscheidung von Kirche und Reich oder Herrschaft Gottes herausgestellt (vgl. nur *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge* III, Freiburg i. Br. 1971, 37–51; hier 50).

Dennoch wird bis heute *Loisys* zitiertem Satz eine Sinngebung unterstellt, die von ihm keineswegs gedeckt ist, als sei nämlich die Kirche die illegitime Nachfolgerin der jesuanischen Ankündigung des Gottesreichs.

Vor diesem Hintergrund hat der Würzburger Exeget *Rudolf Schnackenburg* (1914–2002) das Thema von neuem aufgegriffen und mit seinem wegweisenden Buch *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie* (Freiburg i.Br. 1958 u.ö.), in dessen Gefolge weitere wichtige Studien zum biblischen Begriff und Inhalt der Gottesherrschaft entstanden sind (z.B. *Helmut Merklein: Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip*, Würzburg 1981; *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, Stuttgart 1983), entscheidend zur Klärung des Verhältnisses von Kirche und Reich Gottes beigetragen, wie sie dann vom Zweiten Vatikanum und nachkonziliaren Verlautbarungen vorgenommen wurde. Hier wird nämlich herausgestellt, dass es zwischen Reich Gottes und Kirche keinen Bruch, sondern bei aller notwendigen Unterscheidung zwischen beiden eine im Christumysterium verankerte Gemeinsamkeit gibt.

2. Einheit und Unterscheidung von Reich Gottes und Kirche in Dokumenten des Zweiten Vaticanums sowie nachkonziliaren Verlautbarungen und deren gegenwärtiger Aufnahme

2.1 *Lumen Gentium* (1964) und *Gaudium et Spes* (1965)

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* (1964) be-

trachtet im zweiten Kapitel die Kirche als Volk Gottes (LG 9-17). Doch dabei wird oft übersehen, dass das Konzil die Kirche als pilgerndes Volk Gottes ganz von ihrem *Ziel* her sieht, der himmlisch vollendeten Kirche (vgl. LG 2), denn erst vom Ziel her erhält der Weg seinen Sinn. Das Ziel des pilgernden Gottesvolkes ist das himmlische Jerusalem. «Erst wenn wir die Kirche in ihrer irdisch-himmlischen Übergangsexistenz betrachten, haben wir die *ganze* Kirche im Blick.»⁴ Wenn Paulus sagt, dass unsere Heimat (*politeuma*) im Himmel ist (vgl. Phil 3,20) und wenn nach den johanneischen Abschiedsreden Christ sein heißt: dort sein, wo Jesus ist (vgl. Joh 14,5), dann hat das auch ekklesiologische Konsequenzen: Die Kirche ist da, wo Jesus Christus ist.

Diese biblischen Gedanken stehen im Hintergrund der Aussagen des Konzils über das Reich Gottes und Kirche. So heißt es in LG 3: «Um den Willen des Vaters zu erfüllen, hat Christus das Reich der Himmel auf Erden begründet, uns sein Geheimnis offenbart und durch seinen Gehorsam die Erlösung gewirkt. Die Kirche, das heißt das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi, wächst durch die Kraft Gottes sichtbar in der Welt.» Deshalb gehört auch die Kirche in diese Betrachtung der Mysterien Christi hinein. Dieser Gedanke wird vertieft in LG 5: «Das Geheimnis der heiligen Kirche wird in ihrer Gründung offenbar. Denn der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er frohe Botschaft verkündigte, die Ankunft nämlich des Reiches Gottes, das von alters her in den Schriften verkündet war... Dieses Reich aber leuchtet im Wort, im Werk und in der Gegenwart Christi den Menschen auf... Auch die Wunder Jesu erweisen, dass das Reich schon auf Erden angekommen ist... Vor allem aber wird dieses Reich offenbar in der Person Christi selbst...». Das Konzil hat sich hier ohne ausdrücklichen Hinweis den Gedanken aus den Matthäuseklärungen des Origenes (XIV,7) zu eigen gemacht, dass Jesus die *autobasileia* sei⁵. Festzuhalten bleibt aus der Kirchenkonstitution, dass die Kirche «Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden» (LG 5) ist.

Auch in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* (1965) wird das Verhältnis von Reich Gottes und Kirche behandelt. Dort heißt es, dass die Kirche nur *ein Ziel* hat, nach dem sie strebt: «nach der Ankunft des Reiches Gottes und der Verwirklichung des Heiles der ganzen Menschheit» (GS 45).

Papst Paul VI., der alle Verlautbarungen des Zweiten Vaticanums in Kraft gesetzt hat, hat zum Abschluss des Glaubensjahres 1967/68, das dem Martyrium der beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus in Rom geweiht war, die konziliare Lehre von Gottesreich und Kirche in seinem am 30. Juni 1968 gesprochenen *Credo des Gottesvolkes* so zusammengefasst: «Wir bekennen, dass Gottes Reich, das hier auf Erden in der Kirche Christi seinen Anfang nimmt, nicht von dieser Welt ist, ... sondern darin besteht, immer

tiefer den unergründlichen Reichtum Christi zu erkennen, immer zuverlässlicher auf die ewigen Güter zu hoffen, immer besser der Liebe Gottes zu antworten und den Menschen immer freigebiger die Güter der Gnade und Heiligkeit mitzuteilen.»

Kurz nach Abschluss des Konzils (8.12.1965) hat *Henri de Lubac* 1967 unter dem Titel *Paradoxe et Mystère de l'Église* sieben Texte herausgegeben, die sich vorwiegend mit der Kirchenkonstitution beschäftigen. Kap. 3 behandelt das Thema: «Die Konstitution *Lumen Gentium*» und die Kirchenväter». Hier stellt der spätere Kardinal (1983) «eine gewisse Verengung des patristischen Horizonts» in *Lumen Gentium* fest. Er geht aus von LG 48: «Die Kirche ... wird erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet werden, wenn die Zeit der allgemeinen Wiederherstellung kommt (Apg 3,21). Dann wird mit dem Menschengeschlecht auch die ganze Welt, die mit dem Menschen innigst verbunden ist und durch ihn ihrem Ziel entgegengeht, vollkommen in Christus erneuert werden.» *De Lubac* begrüßt zwar die eschatologische Sicht der Kirche im Zweiten Vatikanum: «Man darf sich darüber freuen, dass der patristische und traditionelle Gedanke eine so offizielle Wiederherstellung in der Konstitution *Lumen Gentium* erhielt... Nichtsdestoweniger bleibt es wahr, dass die Entscheidung für «Gottesvolk» als Grund- und Ausgangsbegriff, verbunden mit der heutigen Nebenordnung der zwei Kirchen, der irdischen, in der wir sind, und der himmlischen der schon zur «Heimat» gelangten Auserwählten, eine gewisse Verengung des patristischen Horizonts bewirkt hat.» Er stellt dann diese Verengung heraus, ausgehend von *Hebr* 12,22 ff: «Ihr seid hinzugetreten», sagt der Hebräerbrief, «zum Berg Sion, zur Stadt des lebendigen Gottes, zum Jerusalem von oben». Unsere Väter glaubten und betrachteten diese Worte. Die Kirche, die sie im Wasser der Taufe geboren hatte, genau diese irdische Kirche, war also gleichzeitig für sie «die himmlische Kirche», «das neue Jerusalem droben, unsere Mutter». «Lasst uns schon jetzt in der Kirche, im Jerusalem droben leben» wird Augustinus sagen, «damit wir nicht auf ewig verlorengehen». Und abermals: «Die jetzige Kirche ist das Reich Christi und das Reich Gottes». In dieser synthetischen Schau des Mysteriums ist die Kirche mit Christus, ihrem Bräutigam, ineingesetzt, der selber das Reich ist: «autobasileia» nach dem großartigen Wort des Origenes. Und gerade diese Sicht entspricht der tiefsten Logik der christlichen Eschatologie; würde man sie aufgeben, so folgten unzählige Missbräuche in Denken und Tat unmittelbar daraus.»⁶ *Henri de Lubac* hat bereits 1967 hellsichtig auf manche in der Nachkonzilszeit aufgetretene Verkürzungen und Umwandlungen der katholischen Ekklesiologie hingewiesen, die auch mit einer zu starken Trennung von Kirche und Reich Gottes zusammenhingen. Zwei Jahre später hat er sie deutlich in *L'Église dans la crise actuelle*, Paris: Cerf 1969 (dt. Übers. v. *Karlhermann Bergner*: *Krise zum Heil? Spannungen in der Kirche nach dem Konzil*, Berlin: Morus-Verlag 1969) herausgestellt.

2.2 *Katechismus der Katholischen Kirche (1992)*

Der von der außerordentlichen Bischofssynode 1985 angeregte und unter Leitung des jetzigen Papstes Benedikt XVI. erarbeitete *Katechismus der Katholischen Kirche* (französischer Ursprungstext 1992/deutsche Übersetzung 1993/lateinischer Referenztext 1997) behandelt das Thema *Reich Gottes und Kirche* bei den Mysterien des öffentlichen Lebens Christi (Nr. 541–556). Der Katechismus entfaltet dabei das Wort des Konzils, dass die Kirche Keim und Anfang des Reiches Gottes auf Erden ist. Das *Kompendium des Katechismus der Katholischen Kirche* (2005) fasst die Aussagen des Katechismus über Kirche und Reich Gottes unter Frage 109: «Welche Autorität verleiht Jesus seinen Aposteln im Gottesreich?» knapp so zusammen: «Jesus erwähnt die Zwölf, die zukünftigen Zeugen seiner Auferstehung. Er lässt sie an seiner Sendung und an seiner Autorität teilhaben, damit sie lehren, Sünden vergeben und die Kirche aufbauen und leiten. In diesem Kollegium empfängt Petrus «die Schlüssel des Himmelreiches» (Mt 16,19) und steht an erster Stelle. Er hat die Sendung, den Glauben unversehrt zu bewahren und seine Brüder zu stärken.» Der *Katechismus* sieht unter Bezugnahme auf Lk 22,29 f in den zwölf Aposteln die Verbindung zwischen Gottesreich und Kirche gegeben: «Sie [die Zwölf] bleiben für immer mit dem Reich Christi verbunden, denn Christus leitet durch sie die Kirche.» (Nr. 551) Dadurch, dass das Bischofskollegium mit und unter seinem Haupt, dem Bischof von Rom und Nachfolger Petri, nun an die Stelle des Apostelkollegiums getreten ist, wird auch weiterhin gewährleistet, dass im Petrus- und Bischofsamt Reich Gottes und Kirche miteinander verbunden bleiben.

2.3 *Kompendium der Soziallehre der Kirche (2004)*

Am 2. April 2004 wurde das im Auftrag von Papst Johannes Paul II. erarbeitete *Kompendium der Soziallehre der Kirche* (italienisches Original 2004 /deutsche Übersetzung 2006) von Kardinal Renato Raffaele Martino, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für Gerechtigkeit und Frieden, vorgestellt. Dort wird im ersten Kapitel, das vom *Plan der Liebe Gottes für die Menschheit* (Nr. 20–59) handelt, auch die Beziehung von Reich Gottes und Kirche unter der Überschrift behandelt: *Der Plan Gottes und die Sendung der Kirche* (Nr. 49–59). Dabei liegt der Akzent darauf, dass Gott in Jesus Christus nicht nur die einzelnen Personen, sondern auch die sozialen Beziehungen der Menschen untereinander erlöst. Deshalb gilt: «In diesem Sinne verstehen sich die von der Botschaft Jesu Christi zusammengerufenen und im Heiligen Geist um den Auferstandenen vereinten kirchlichen Gemeinden als Orte der Gemeinschaft, des Zeugnisses und der Mission und als Ferment der Erlösung und der Umwandlung der sozialen Beziehungen.

Die Verkündigung des Evangeliums Jesu führt die Jünger dazu, in der Erneuerung der gegenseitigen Beziehungen die Zukunft vorwegzunehmen.» (Nr. 52) Kirche erscheint hier als Ort einer sozialen Vorwegnahme des Reiches Gottes, das bereits anfanghaft Gegenwart ist und sich, wie es in der Präfation zum Christkönigssonntag heißt, nach der Wiederkunft des Herrn voll entfalten wird als «Reich der Wahrheit und des Lebens, der Heiligkeit und der Gnade, der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens».

Zugleich stellt das Kompendium fest: «Die Umwandlung der sozialen Beziehungen im Einklang mit den Forderungen des Gottesreiches wird nicht ein für alle Mal in konkreten Bestimmungen festgelegt. Vielmehr handelt es sich um eine den christlichen Gemeinschaften anvertraute Aufgabe und muss von diesen durch ein vom Evangelium inspiriertes Denken und Handeln erarbeitet und verwirklicht werden.» (Nr.53) Dieses «vom Evangelium inspirierte Denken und Handeln» hat Papst Benedikt XVI. in seiner ersten Enzyklika *Deus caritas est* (25.12.2005) entfaltet und so die Aussagen des *Kompendiums der Soziallehre der Kirche* in Nr. 54, wo es um die Aussage von 1 Joh 4,8 «Gott ist die Liebe» geht, konkretisiert.

2.4 Erklärung der Glaubenskongregation «*Dominus Iesus*» über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (2000)

Bis heute bildet diese Erklärung vom 6. August 2000⁷, dem Fest der Verkündigung des Herrn, einen großen Stein des Anstoßes sowohl innerkirchlich als auch in den ökumenischen Bemühungen zwischen Katholiken und Protestanten⁸.

Der Grund dafür liegt nicht in der Herausstellung der Einzigartigkeit Jesu Christi gegenüber den Einebnungsversuchen seiner Person in die Reihe großer Religionsstifter durch die pluralistische Religionstheologie, die seit den späten achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts eine große Faszination ausübt, sondern in der Ekklesiologie der Erklärung, die von der untrennbaren Einheit von Christus und Kirche, Haupt und Leib, ausgeht, und diese Kirche nach den Vorgaben der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium* verwirklicht sieht in der katholischen Kirche, «die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird» (LG 8)⁹. Obwohl die Erklärung getreu auf dem Boden der Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums steht, fühlten sich evangelische Christen und Kirchenleitungen knapp ein Jahr nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre vom 31. Oktober 1999, durch welche die Katholische Kirche und der Lutherische Weltbund die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre in ihrer Gesamtheit bestätigt hatten¹⁰, in ihrem Selbstverständnis brüskiert. Denn die Erklärung hält auch nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Welt-

bundes und der Katholischen Kirche (1997), von der sich manche Protestanten ihre Anerkennung als Kirchen im vollen Sinn des Wortes erwartet hatten, an der bisherigen Lehre fest: «Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn; die in diesen Gemeinschaften Getauften sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche.» (Nr. 17)

Im fünften Kapitel beschäftigt sich die Erklärung mit der Kirche als Reich Gottes und Reich Christi. Dabei stellt sie die Spannung im Verhältnis von Kirche und Reich Gottes heraus: Auf der einen Seite ist die Kirche als Sakrament (vgl. LG 1) «Zeichen und Werkzeug für das Reich, sie ist gerufen, es zu verkünden und zu begründen». Andererseits ist sie nach LG 3 «das im Mysterium schon gegenwärtige Reich». Diese Spannung liegt im eschatologischen Grundprinzip des *Schon jetzt und Noch nicht*: «Das Reich Gottes hat eine eschatologische Dimension: es ist eine in der Zeit gegenwärtige Wirklichkeit, aber seine volle Verwirklichung wird erst mit dem Ende bzw. der Erfüllung der Geschichte kommen.» Zugleich gibt die Erklärung zu, dass sich aus den Ausdrücken *Himmelreich*, *Reich Gottes* und *Reich Christi* keine ganz eindeutigen Bedeutungsinhalte ableiten lassen. Das gilt auch für die Beziehung von Kirche und Reich Gottes oder Reich Christi. «Es sind deswegen verschiedene theologische Erklärungen dieser Themen zulässig. Keine dieser möglichen Erklärungen darf jedoch die innige Verbundenheit zwischen Christus, dem Reich und der Kirche leugnen oder in irgendeiner Weise aushöhlen.» Hier bezieht sich die Erklärung auf die Enzyklika *Redemptoris missio* (1990) Papst Johannes Pauls II., die im zweiten Kapitel vom Reich Gottes handelt. Der Papst stellt heraus: «Das Reich Gottes ist nicht eine Anschauung, eine Doktrin, ein Programm, das man frei ausarbeiten kann, es ist vor allem *eine Person*, die das Antlitz und den Namen Jesu von Nazareth trägt, Abbild des unsichtbaren Gottes.»¹¹ Das Reich kann nach der Enzyklika weder von der Person Jesu Christi noch von der Kirche losgelöst werden. Die Erklärung der Glaubenskongregation nimmt diesen Gedanken auf und stellt heraus: «Die untrennbare Beziehung zwischen Kirche und Reich bekräftigen, heißt aber nicht vergessen, dass das Reich Gottes – auch wenn es in seiner geschichtlichen Phase betrachtet wird – nicht mit der Kirche in ihrer sichtbaren und gesellschaftlichen Wirklichkeit identisch ist.» Als Grund dafür wird wiederum mit Bezug auf das päpstliche Rundschreiben genannt: «Es ist nämlich nicht richtig, wenn man das Werk Christi und des Geistes auf ihre [der Kirche] sichtbaren Grenzen einengt... Das Reich aufbauen bedeutet arbeiten zur Befreiung vom Übel in allen seinen Formen... In der Erörterung der Beziehungen zwischen Reich

Gottes, Reich Christi und Kirche ist es indes notwendig, einseitige Akzentuierungen zu vermeiden...» Einseitige Akzentuierungen sind nach der Erklärung dort vorhanden, wo die Person Jesu Christi, der das Reich in Person ist, verblasst oder verschwiegen wird. (Nr. 19)

Die nur kurz dargestellten konziliaren und nachkonziliaren Aussagen zu Kirche und Reich Gottes lassen sich vielleicht so zusammenfassen: Die irdische oder pilgernde Kirche ist das von Jesus Christus bereits auf Erden grundgelegte Reich der Himmel, das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi (vgl. LG 3). Von dieser Kirche wird gesagt, dass sie erst in der himmlischen Herrlichkeit vollendet sein wird (vgl. LG 48). Zwischen Kirche und Reich Gottes gibt es keinen unüberbrückbaren Abstand, sondern Einheit in Unterscheidung, denn die pilgernde Kirche ist das Reich, dessen Samen in der Kirche schon sprosst und bis zur Zeit der Ernte wächst (vgl. Mk 4,26-29). Die himmlische Kirche ist das vollendete Reich Gottes, weil hier die Pilgerschaft des Gottesvolkes an ihr Ziel gekommen ist (vgl. LG 9).

3. Reich Gottes – Reich Christi – (Reich des Heiligen Geistes?) und Kirche

Nach der Darstellung theologischer und kirchenamtlicher Aussagen zum Verhältnis von Kirche und Gottesreich geht es nun darum, dieses Reich zunächst genauer zu betrachten als Reich des Vaters und des Sohnes.

3.1 Reich des Vaters und Reich des Sohnes

Jesu Botschaft kündigt nicht unmittelbar die Kirche, sondern das Reich Gottes an (vgl. Mk 1,15). Dennoch ist in den Gleichnissen vom Reich Gottes oder vom Himmelreich, die in der Verkündigung Jesu eine wichtige Rolle spielen, die Kirche stets präsent. Deshalb ist es nach der Himmelfahrt und der Geistsendung am Pfingsttag Auftrag der Kirche, die Ankunft des Reiches Gottes zu verkündigen und in allen Völkern missionarisch zu begründen.

Wenn auch die biblische Botschaft vom Gottesreich, wie bereits erwähnt, exegetisch mustergültig von *Rudolf Schnackenburg* untersucht worden ist, so gehört doch bis heute die Beziehung von Kirche und Gottesreich zu den «umstrittenen Fragen»¹². Deshalb soll zunächst untersucht werden, was sich aus der Kirchenväterzeit zu diesem Thema erheben lässt.

In *De Civitate Dei* bejaht *Augustinus* (354-430) nach längeren Auseinandersetzungen mit biblischen Texten die Identität zwischen Kirche und Reich Gottes: «Also ist jetzt die Kirche das Reich Christi und das Reich der Himmel.»¹³ Diese Identität von Reich Gottes und Kirche durchzieht die Väterzeit und hat die katholische Ekklesiologie nachhaltig beeinflusst.

Vor *Augustinus* hat sich *Hilarius von Poitiers* (310/20–367) in seinen biblischen Werken (*Matthäuskommentar* und *Psalmentratakte*) sowie in seinem theologischen Hauptwerk *De Trinitate* ausführlich mit dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes beschäftigt. Auf ihn soll etwas ausführlicher eingegangen werden, um die patristische Sicht von Himmelreich und Kirche an einem bedeutenden lateinischen Kirchenvater und Kirchenlehrer aufzuzeigen, der sich zudem während seiner Verbannung nach Kleinasien (356–360) auch mit der griechischsprachigen Theologie (vor allem *Origenes*) vertraut gemacht hat¹⁴.

Wenn *Hilarius* bei der Auslegung des Matthäusevangeliums auf Texte trifft, die vom Himmelreich sprechen, so interpretiert er sie vor allem eschatologisch: Die Herrlichkeit des Himmelreiches ist eine Wirklichkeit, die mit der Auferstehung der Toten und der Ankunft der Herrlichkeit Christi am letzten Tag verbunden ist. Diese eschatologische Wirklichkeit des Himmelreiches ist aber im Glauben und vor allem in der Hoffnung bereits jetzt Besitz, wie der Bischof von Poitiers bei der Erklärung der ersten Seligpreisung der Bergpredigt erklärt. Das Himmelreich ist bereits jetzt in der Kirche gegenwärtig, weil das Wirken Jesu, der das Reich Gottes verkündet hat, nach seiner Himmelfahrt auf die Apostel übergeht, die in seinem Namen und seiner Kraft Dämonen austreiben und so das Jesuswort verwirklichen: «Wenn ich aber die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen.» (*Mt* 12,28)

Wie *Hilarius* in seinen *Psalmentratakten* das Kirchenverständnis in der Einheit von Christus und Kirche gipfeln lässt, so ordnet er im *Matthäuskommentar* alle Bedeutungen des Himmelreiches um die von *Origenes* bereits vorgezeichnete Bestimmung: «Er [Christus] ist das Himmelreich.»¹⁵ Christus selbst ist das Himmelreich, denn er enthält dieses Reich in sich, das die Propheten angekündigt haben und das Johannes der Täufer gepredigt hat.

Es bleibt allerdings die Frage, ob *Hilarius* das Himmelreich bzw. die Königsherrschaft Christi mit seiner Gottheit oder seiner Menschheit verbindet. Beide Aspekte werden herausgestellt. Bei der Auslegung des Stammbaums Jesu (*Mt* 1,1–17) betont er die Herrschaft Christi, die ihm auf Grund seiner Gottheit als ewigem König und Priester zukommt. Doch häufiger sind die Aussagen, welche die Königsherrschaft Christi und das Gottesreich mit der angenommenen Menschheit verbinden. Durch die Menschwerdung (*concorporatio*¹⁶: *In Mt* 6,1 [SC 254, 170]) und die Verkündigung Jesu ist das Reich Gottes nahe, da ja Christus selbst das Reich ist. Doch er will das Reich mit denen teilen, die zu ihm gehören. Die Teilnahme am Reich Christi ist für *Hilarius* ein eschatologisches Ereignis, denn erst in der Vollendung ist die vollkommene Angleichung des Menschen an Gott erreicht, und erst dann herrschen die Heiligen, die mit dem Wort Himmel bezeichnet werden, mit Christus.

Das Reich Christi ist Gemeinschaft. *Hilarius* spricht von der Gemeinschaft der Wahrheit und verbindet damit den ekklesiologischen Gedanken vom Haus und von der Stadt Gottes (In *Mt* 12,14 [SC 254,280]). Denn wie Jesus sein angenommenes Fleisch eine Stadt nennt (neues Zion oder himmlisches Jerusalem), die wir durch die Gemeinschaft mit ihm in der Eucharistie bewohnen sollen, so gehören wir durch seine Menschwerdung bereits jetzt zu seinem Reich.

Die Beziehung von Kirche und Himmelreich fasst der Bischof von Poitiers zusammen in seiner Auslegung von *Mt* 23,37: «Jerusalem, Jerusalem ... Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt.» *Hilarius* deutet die Henne und ihre Küken auf Christus und alle Menschen, wobei aber die Sorge vorrangig Jerusalem oder der Kirche gilt. Denn wie die Henne, so sammelt Christus die Menschheit unter seinen Leib wie unter Flügel. Durch diese Sammlung schenkt er ihnen Unsterblichkeit und macht sie zu neuen Geschöpfen.

Hilarius spricht im Matthäuskommentar vom Reich, meistens vom Himmelreich oder himmlischen Reich, vom Reich Gottes und der Herrschaft der Heiligen mit dem Herrn. Es lässt sich noch kein Unterschied zwischen diesen Begriffen erkennen, denn es geht letztlich bei ihnen allen um die Königsherrschaft des auferstandenen Christus, der alle Menschen an seinem Reich teilnehmen lassen will. Durch die Einfügung in den Leib Christi, der neben dem individuellen aus der Jungfrau Maria angenommenen menschlichen Leib zugleich den eucharistischen und ekklesialen Leib Christi beinhaltet, gehören alle Menschen nach Gottes allgemeinem Heilswillen zu Christus, der das Reich selbst ist. Doch der Mensch muss sich durch den Glauben an Christus die Flügel wachsen lassen, die ihn zum Flug in das Himmelreich befähigen.

Das Reich des Sohnes ist Frucht der Auferstehung Christi von den Toten, denn durch seine Auferstehung ist Christus der Erstgeborene von den Toten. Die Auferstehung ist gleichsam eine neue Zeugung (vgl. *Ps* 2,7: «Heute habe ich dich gezeugt.») zu einem neuen Leben, das Christus all denen mitteilt, die der Vater ihm gegeben hat. Diese Mitteilung des neuen Lebens ist zugleich Umwandlung und Angleichung an die Herrlichkeit seines auferstandenen Leibes. Aus dem Erbe, das der Vater ihm gegeben hat, macht Christus sein Reich, in dem diejenigen, die er mit sich nimmt, zugleich seine Miterben sind, die aus dem Reich des Todes ins Reich des Lebens übergegangen sind und mit ihm herrschen, so dass *Hilarius* sagen kann, wir seien das Reich Christi (vgl. *Tr. Ps.* 148,8 [CSEL 22, 865,17]).

Das Thema des Reiches des Sohnes hängt bei *Hilarius* eng zusammen mit der Annahme des Fleisches durch den ewigen Sohn Gottes in dessen Inkarnation, Himmelfahrt und Verherrlichung nach der Auferstehung.

Reich des Sohnes bedeutet nicht nur, dass alle, die zu Christus gehören, Einlass in sein Reich finden, sondern mehr noch die Mitteilung der Herrlichkeitsgestalt (*forma gloriae*), die Christus als dem Erstgeborenen von den Toten zukommt. Die Teilnahme am Geheimnis der Auferstehung vollzieht sich durch die Gleichgestaltung mit dem Auferstehungsleib Christi (vgl. *Tr. Ps.* 91,9 [CCL 61, 328 f]).

Das Reich des Sohnes ist ein ewiges Reich. Hilarius stellt diese Ewigkeit deutlich heraus (vgl. *Tr. Ps.* 9,4 [CCL 61, 74 f]). Dennoch gibt es, vor allem in *Tr. Ps.* 148, einige Stellen, die davon sprechen, dass es nach dem Reich Christi, des Sohnes, den Übergang ins Reich des Vaters gebe. Die Vorstellung vom ewigen Reich Christi ist dem Neuen Testament eigentlich noch fremd. Jesus selbst spricht vom Reich Gottes. Doch es gibt implizit Hinweise auf ein ewiges Reich Christi. Die Mutter der Zebedäussöhne Jakobus und Johannes will, dass ihre Söhne zur Rechten und Linken sitzen «in deinem Reich», was Jesus ablehnt: «... den Platz zu meiner Rechten und zu meiner Linken habe nicht ich zu vergeben, dort werden die sitzen, für die mein Vater diese Plätze bestimmt hat» (*Mt* 29,21.23). Der reumütige Schächer am Kreuz bittet Jesus: «Jesus, denk an mich, wenn du in dein Reich kommst» (*Lk* 23, 42). Im *Epheserbrief* ist die Rede vom «Erbteil im Reich Christi und Gottes» (5,5). Auf dem Hintergrund von *Joh* 8,35: «Der Sohn bleibt ewig (*eis ton aiona*)» hat sich die Lehre vom ewigen Reich Christi gebildet. Sie findet sich noch nicht im Glaubensbekenntnis des Konzils von Nizäa (325 [vgl. *Denzinger-Hünemann* 125]), sondern erst im Nicaeno-Constantinopolitanum (381 [*Denzinger – Hünemann* 150]: *cuius regni non erit finis*). Das Zweite Ökumenische Konzil wollte mit diesem Einschub ins Nizänum die Anhänger des *Markell von Ankyra* (ca. 280–375) widerlegen, die ein ewiges Reich Christi leugneten, indem sie behaupteten, dass schließlich am Ende aller Tage kein Christus mehr, sondern nur noch «Gott alles in allem» (*1 Kor* 15,28) sein werde¹⁷.

Schon vor dem Glaubensbekenntnis von 381 sieht Hilarius das Reich des Vaters nicht als Gegensatz, sondern als Erfüllung des Reiches des Sohnes, denn der Sohn führt alle, die seinem Leib gleichgestaltet sind, in das Reich des Vaters. Dann hat der Sohn auch alle, die der Vater ihm gegeben hat, unverlierbar zu seinen Erben gemacht. Das Reich des Sohnes ist derart im Reich des Vaters aufgehoben, dass der Sohn «mit dem Vater in uns herrscht» (*ut Patri conregnet in nobis*). Hilarius versteht die in *1 Kor* 15,28 ausgesagte Unterwerfung des Sohnes unter den Vater nicht in dem Sinn, als würde dadurch dem Reich Christi die Ewigkeit genommen (*non ut per subiectionem regni adimatur aeternitas*) (*Tr. Ps.* 9,4 [CCL 61, 75]).

Unterwerfung des Sohns unter den Vater und Übergabe des Reiches Christi an den Vater behandelt Hilarius am ausführlichsten im elften Buch von *De Trinitate*. Hier setzt er sich mit der Leugnung der Gottheit Christi

seitens der Arianer auseinander. Er will die Beweisstellen der Arianer für eine falsch verstandene Unterlegenheit des Sohnes unter den Vater widerlegen. Aus *Joh 20,17* leiten sie die Geschöpflichkeit des Sohnes ab, während ihnen die Unterwerfung Christi unter Gott nach *1 Kor 15,28* Anlass zur Bestreitung der Gottheit Christi ist.

Die Unterwerfung des Sohns unter den Vater ist verbunden mit der Übergabe seines Reichs an den Vater. Der Bischof von Poitiers stellt deutlich heraus, dass das Reich Christi mit der Übergabe an den Vater nicht aufhört, sein Reich zu sein. Deshalb betont er dessen Königsherrschaft auch in der Übergabe des Reichs an den Vater (vgl. *Trin.* IX, 39–40 [CCL 62A, 567 ff]).

Das Geheimnis der Unterwerfung Christi unter den Vater, der Übergabe des Reiches an den Vater und des Endes, wenn «Gott alles in allem» sein wird, hat eschatologische Auswirkungen auf die von Christus angenommene Menschheit. Wenn nach Gottes allgemeinem Heilswillen alle Menschen zur Kirche und zum Reich Gottes berufen sind, weil alle in Christus, der die Kirche und das Himmelreich in Person ist, angenommen sind, dann leben alle Menschen bereits dem Angebot nach im verherrlichten Christus. Was am Ende der Zeit offenbar werden soll: die endgültige Gleichgestaltung mit dem verherrlichten Leib Christi, ist bereits jetzt wirksam. Im Glauben an die Menschwerdung Jesu sind wir bereits jetzt seinem Reich unterworfen, das ein ewiges Reich ist. Wenn auch der jetzigen Zugehörigkeit zur irdischen Kirche und zum Reich Gottes noch eine gewisse Vorläufigkeit anhaftet, so ist doch bereits jetzt Endzeit, da das Reich Christi nach Gottes Heilsfügung zugleich das Reich des Vaters ist. Zwischen beiden Reichen besteht keine Trennung, sondern Wachstum (vgl. *Trin.* XI, 42 [CCL 62 A, 570]).

Die Theologie des Himmelreiches ist, wie das Kirchenverständnis des Bischofs von Poitiers insgesamt, vor allem bestimmt von der Annahme des Fleisches oder der Menschheit in und durch Christus.

3.2 Gibt es ein Reich des Heiligen Geistes?

Die Frage, ob es nach dem Reich des Vaters und des Sohnes auch ein Reich des Heiligen Geistes gebe, ist für *Hilarius* noch kein Thema. Sie stellt sich erst im Mittelalter mit *Joachim von Fiore* (ca. 1135– 1202) Idee von einem Zeitalter des Heiligen Geistes und einem Dritten Reich nach dem Reich des Vaters (Altes Testament) und des Sohnes (Neues Testament). Diese Frage kann hier nicht aus den Schriften Joachims selbst untersucht werden, sondern soll nur knapp zusammengefasst werden aus dem zweibändigen Werk *Henri de Lubacs* über das geistige Erbe Joachims: *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Bd. 1: *De Joachim à Schelling*; Bd. II : *de Saint-Simon à nos*

jours, Paris: Éditions Lethielleux/Namur : Culture et Vérité 1979 u. 1981. Es geht *de Lubac* dabei vor allem um das von *Joachim* vorausgesagte dritte Zeitalter des Heiligen Geistes, das immer wieder eine merkwürdige Anziehungskraft auf Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie ausgeübt hat. Dabei verfolgt er gleichsam mikroskopisch alle Metamorphosen, welche *Joachims* Idee seit dem 13. Jh. durchgemacht hat. Die von *Joachim* erwartete Endzeit wird durch eine Geistkirche oder eine spirituelle Ordnung charakterisiert sein. Im Zeitalter oder Reich des Geistes werden die «Geistgetriebenen» (*spiritales*) die Kirche darstellen. Während dem ersten Zeitalter der Stand der Laien, dem zweiten der Stand der Kleriker entspricht, wird das dritte Zeitalter das der Mönche sein.

In *Joachims* Einteilung der Heilsgeschichte in drei Reiche wird seine innere Abkehr von der hierarchisch verfassten Kirche deutlich. Diese wird zwar nicht als solche abgelehnt, aber sie bleibt eine Übergangserscheinung für die jetzt noch andauernde Weltepoche.

Joachims Hoffnungen auf ein Reich des Geistes stützen sich vor allem auf zwei neutestamentliche Stellen: Er erwartet ein Zeitalter, in dem die Wahrheit nicht mehr stückweise, sondern unmittelbar erkannt wird (vgl. 1 Kor 13,12). Wenn dann der Geist die Gläubigen in die ganze Wahrheit führen wird (vgl. Joh 16,13), dann werden die Sakramente nicht mehr nötig sein, sondern ausgesiedet haben.

Was ist aus *Joachims* Idee eines Reiches des Heiligen Geistes oder eines Drittes Reiches geworden? Aus seiner Erwartung des Anbruchs einer umwälzenden neuen Epoche haben spätere Generationen immer wieder geschöpft, auch Revolutionäre bis in die Gegenwart, welche die Welt und die Gesellschaft verändern wollten. Dabei wurden *Joachims* Ideen auch immer wieder verkannt oder in ihr Gegenteil verkehrt, denn er wollte ja nicht die Welt verändern, sondern die Formen des geistlichen Lebens. Es ging ihm nicht um Herrschaft und Macht, sondern um ein meditatives Leben mit der Schrift.

De Lubacs stellt in diesem leider zu wenig bekannten letzten großen Werk durch einen beeindruckenden Gang durch die Wirkungsgeschichte *Joachims* heraus, dass es weder theologisch noch christologisch und ebenso wenig pneumatologisch ein Reich des Heiligen Geistes neben dem Reich des Vaters und des Sohnes geben kann¹⁸.

4. Die Kirche als Vorausbild des Reiches Gottes

Nach dem Weg durch kirchliche Dokumente und patristische Zeugnisse stellt sich noch einmal die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und das Reich Gottes.

Für das Neue Testament ist die Kirche – trotz aller Verbindungen zwischen Kirche und Reich Gottes – dennoch (noch) nicht das Reich oder die

Königsherrschaft Gottes. Denn nach biblischem Verständnis ist die Herrschaft Gottes wesentlich zukünftig. Bis dahin steht sie bevor und ist das Ziel aller Erwartungen und Hoffnungen¹⁹.

Das Lehramt der Kirche hat herausgestellt, dass man das Gottesreich nicht von der Kirche loslösen könne. «Wenn die Kirche auch von Christus und vom Reich unterschieden wird, so ist sie doch untrennbar mit beiden verbunden»²⁰.

Gegenwärtig könnte das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes vielleicht dadurch wieder ins Interesse der Christen geraten, dass sie neu auf die vielfachen Dimensionen der Kirche aufmerksam gemacht werden: Die irdische Kirche, in der wir leben und uns bewegen, ist die *streitende Kirche*. Daneben gibt es die *leidende Kirche* der verstorbenen Mitglieder der Kirche, die sich im Läuterungszustand des Purgatoriums befinden und für welche die *streitende Kirche* mit Gebeten und dem Ablass eintreten kann. Dann gibt es schließlich die *triumphierende Kirche*, in der Reich Gottes und Kirche eine Einheit bilden, denn dann wird «Gott alles in allem sein» (1 Kor 15,28).

Wenn aber Gott alles in allem sein wird, dann hat sich auch die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes gelöst, denn Jesus verheißt seinen Jüngern: «Ihr sollt in meinem Reich mit mir an meinem Tisch essen und trinken, und ihr sollt auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten.» (Lk 22, 30)

Das neue Essen und Trinken im Reich Gottes setzt aber den Empfang der Eucharistie bereits in dieser irdischen Kirche voraus.

Da Kirche und Eucharistie untrennbar miteinander verbunden sind, sind letztlich von daher auch alle anderen Fragen zu beurteilen, die mit der Verhältnisbestimmung von Reich Gottes und Kirche zusammenhängen.

ANMERKUNGEN

¹ Paris 1902, 111.

² Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, hg. u. kommentiert v. Trutz Rendtorff, Gütersloh 1999, 90 ff.

³ Aufschlussreich dazu ist das letztlich auf Henri de Lubac zurückgehende Werk *Au cœur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse. Lettres de Maurice Blondel, H. Bremond, Fr. von Hügel, Alfred Loisy, Fernand Mourret, J. Wehrle...*, présentées par René Marlé, s.j., Paris : Aubier, Éditions Mouton 1960, 48–69.

⁴ Christoph Schönborn O.P., *Existenz im Übergang. Pilgerschaft, Reinkarnation, Vergöttlichung* (= *Kriterien* 80), Johannes Verlag Einsiedeln, Trier o. J. [1987], 53.

⁵ Vgl. GCS 40 (*Origenes* 10), 289.

⁶ Henri de Lubac, *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Paris : Aubier – Mouton 1967, 95–100. Dt. Übers. : Henri de Lubac, *Geheimnis aus dem wir leben*. Eingeleitet v. Hans Urs v. Balthasar, übers. v. Karlheinz Bergner u. Hans Urs v. Balthasar (= *Kriterien* 6), Einsiedeln 1967, 111.

⁷ Vgl. *Enchiridion Vaticanum* 19 (2000), Nr. 1142-1199; VAS 148.

⁸ Vgl. Michael J. Rainer (Red.), *«DOMINUS IESUS». Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen* (=Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster: Lit 2001.

⁹ Die Erklärung geht auf die Bedeutung des «subsistit in» (LG 8) folgendermaßen ein: «Mit dem Ausdruck «subsistit in» wollte das Zweite Vatikanische Konzil zwei Lehrsätze miteinander in Einklang bringen: auf der einen Seite, dass die Kirche Christi trotz der Spaltungen voll nur in der katholischen Kirche weiter besteht, und auf der anderen Seite, «dass außerhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind», nämlich in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen. Bezüglich dieser Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist festzuhalten, dass «deren Wirksamkeit sich von der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und der Wahrheit herleitet.» (Nr. 16)

¹⁰ Vgl. *Enchiridion Vaticanum* 18 (1999), Nr. 1728-1738.

¹¹ *Enchiridion Vaticanum* 12 (1990), Nr.585; VAS 100, 23f.

¹² So Christoph Schönborn (wie Anm. 4), 59.

¹³ *De Civitate Dei* XX, 9 (CCL 48, 716).

¹⁴ Vgl. zum Folgenden ausführlicher Michael Figura, *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers* (=Freiburger Theologische Studien 127), Freiburg i.Br. 1984, 81-96; Luis F. Ladaria, *La Cristología de Hilario de Poitiers* (=Analecta Gregoriana 255), Rom 1989, 131-160.

¹⁵ In Mt.12,17 (SC 254, 284). Zu Origenes vgl. Anm. 5.

¹⁶ Vgl. dazu Étienne Guibert, *La «concorporatio» de l'humanité dans le Christ. Histoire et étude d'une page de Catholicisme*, in : Henri de Lubac. *La rencontre au cœur de l'Église. Etudes réunies* par Jean-Dominique Durand, Paris : Cerf 2006, 283-295.

¹⁷ Vgl. Eusebius, *Gegen Marcell, über die kirchliche Theologie, die Fragmente Marcells* (GCS Eusebius, 4. Bd.), dritte, ergänzte Aufl., Berlin: Akademie Verlag 1991, 56; 169; 177.

¹⁸ Vgl. dazu Michael Figura, *Das geistige Erbe Joachims von Fiore in der Interpretation Henri de Lubacs*, in dieser Zeitschrift 28 (1999) 514-532. Dort auch weitere Literatur zu Joachim von Fiore.

¹⁹ Vgl. dazu ausführlich Heinrich Schlier, *Reich Gottes und Kirche nach dem Neuen Testament*, in: ders., *Das Ende der Zeit. Exegetische Aufsätze und Vorträge* III, Freiburg i.Br. 1971, 37-51, hier: 50f.

²⁰ *Redemptoris Missio*, Nr.18 (VAS 100,24; *Enchiridion Vaticanum* 12 [1990], Nr. 586).

ROBERT SLESINSKI · NEW BRITAIN USA

LITURGIE ALS EPIPHANIE DES GOTTESREICHES

bei Alexander Schmemmann

Vermutlich werden Liturgiehistoriker in den nächsten Jahren, wenn nicht bereits heute, Antwort auf folgende Frage finden müssen: Welche Aufmerksamkeit gebührt jener bedeutenden Persönlichkeit Alexander Schmemmann (1921–1983) in der Geschichte dieser spezifischen theologischen Disziplin? Obgleich sein Denken heute von orthodoxen, aber auch katholischen Theologen weithin als wichtiger Beitrag bewertet wird, weisen seine Schriften weder einen wissenschaftlichen Apparat auf, noch verbindet man sie mit strenger historischer Analyse. In dieser Hinsicht ist Schmemmann – anders als die Jesuiten Robert Taft und Miguel Arranz, welche beide Wesentliches zu unserem Wissen und Verständnis der Geschichte des Gottesdienstes beigetragen haben – keine herausragende Persönlichkeit. Andererseits sind Schmemmanns nachdenkliche Arbeiten äußerst bemerkenswert im Hinblick auf die ausgesprochen *existentielle* Haltung, die in ihnen zum Ausdruck kommt. Eine Begegnung mit seinem Denken zieht uns unweigerlich hinein in die wahren inneren Prozesse der göttlichen Liturgie. Es vermittelt sich uns das Gefühl, dass wir wirklich anbeten und lobpreisen möchten. Mit anderen Worten: Seine Arbeit führt dazu, dass wir zu einer genuin liturgischen Denk- und Daseinsweise finden.

Schmemmanns liturgische Theologie ist vor allem gelebte Eschatologie. Seine grundlegende Betrachtungsweise ist immer eschatologisch geprägt, stets richtet er seinen Blick auf das Gottesreich, das anbrechen wird und zugleich *schon jetzt* in dieser Welt erfahrbar ist durch die Kirche, die nichts anderes ist als die Gegenwart und Erfahrbarkeit des Gottesreichs in der Welt. So definiert Schmemmann die Kirche als den «Ort» der Offenbarung des Gottesreiches¹ und bezeichnet sie an anderer Stelle als «das Gottesreich unter und in uns.»² Konkret wird diese leitende Einsicht erfahrbar in der Feier der «Göttlichen Liturgie», in dem *Akt*, in dem das Gottesvolk den all-

ROBERT SLESINSKI ist Priester und Professor für Philosophie am Röm.-Kath. Seminar in St. Petersburg. Ein Schwerpunkt seines Forschens ist der Ökumene gewidmet. Er ist Mitherausgeber der amerikanischen Edition dieser Zeitschrift. Die Übertragung besorgte Christina Kotte.

mächtigen Gott lobpreist. Der liturgischen Erfahrung liegt das bewusste Erahnen und Aneignen des Gottesreiches zugrunde, wie es in Gestalt der Kirche und insbesondere und am ergreifendsten in der sakramentalen Re-Präsentation der eucharistischen Gemeinschaft zum Ausdruck kommt.

Auf diese Weise bezeichnet Schmemann die Eucharistie zu Recht als *das* «Sakrament des Gottesreiches», eine Wirklichkeit, die, wie er ausführt, mit der feierlichen Doxologie der göttlichen Liturgie immer aufs Neue wiederholt wird: «Gesegnet sei das Reich des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, jetzt und immerdar und in den Äonen und Äonen.»³ Die ureigenste *raison d'être*, die sozusagen letzte Kausalität der eucharistischen Feier, so bekräftigt Schmemann, ist der «Einzug der Kirche in den Himmel, ihre Vollendung am Tisch Christi in seinem Reich.»⁴

Indem er diesen Aspekt ausführt, äußert er sein Bedauern darüber, dass diese ursprüngliche Wirklichkeit im Zuge der Entwicklung der sakramentalen Theologie, welche einseitig mit Weiheformeln und nicht mit der tatsächlichen symbolischen Realität, um die es im Grunde gehe, beschäftigt gewesen sei, ernsthaft vernachlässigt worden sei. Im Falle der Eucharistie seien das «Wie» und das «Wann» der Verwandlung der eucharistischen Gaben in den Leib und das Blut Christi sowie die Kommunion selbst zu den wichtigsten Fragen geworden.⁵ Indem er dies in *Die Eucharistie* klar formuliert, wird deutlich, dass ihn dieses Thema sein ganzes Leben als Theologen beschäftigt hat. Schon in seiner frühen *Introduction to Liturgical Theology* kritisiert Schmemann den Prozess der «Sakralisierung» der christlichen Verehrung», bei der das «Sakrament [der Eucharistie] im Namen der Menschen [...] gefeiert wurde – aber das Sakrament war nicht mehr als tatsächliche Erscheinung und Gegenwart der Kirche erfahrbar.»⁶ Parallel zur zunehmenden äußerlichen Ausgestaltung der kultischen Dimension des Gottesdienstes finden wir ein erhöhtes Maß an Klerikalisierung, was wiederum die Trennung von Klerikern und Laien bedingte.⁷

Wenn man berücksichtigt, zu welcher Zeit und an welchem Ort Schmemann seine ersten Aufsätze und Schriften verfasste (in Frankreich kurz nach Ende des Zweiten Weltkriegs), ist es nicht ganz abwegig zu vermuten, dass der Jesuit Henri de Lubac auf seine Arbeit Einfluss genommen haben könnte. Schmemann führt diese geschätzte katholische Autorität nicht explizit als Quelle in seinen Arbeiten an, doch die grundlegenden Annahmen von de Lubac können als theologische Untermauerung von Schmemanns eigenen Ansichten dienen. Die erste dieser Grundannahmen lautet selbstverständlich: «Die Eucharistie macht die Kirche», was deutlich werden lässt, dass die Kirche dann am meisten sie selbst ist, wenn sie die Eucharistie feiert, ein Prinzip, dass, wie de Lubac argumentieren würde, das Unterbewusstsein der Kirche zumindest bis zur Scholastik beherrschte, bis die zweite Grundannahme zur Norm erhoben wurde: «Die Kirche macht

die Eucharistie.» Ungeachtet dessen, wie wichtig dieses Prinzip an sich ist, kann man erkennen, wie es jener Art von «Sakralisierung» Vorschub leistete, die Schmemann kritisiert.⁸ Ohne dies im Detail weiter zu verfolgen, ist es dennoch wichtig, diesen Aspekt klar in den Blick zu nehmen, da der Einfluss katholischer Denker in der orthodoxen Welt oft gering geschätzt wird. Manchmal scheinen orthodoxe Autoren den Einfluss katholischen Denkens auf die Orthodoxie auf ihre scholastische Dimension zu beschränken, was bedauerlicherweise zu der Auffassung vom «dunklen Zeitalter» der westlichen «Gefangenschaft» des genuin orthodoxen Denkens führte. Schmemann ist nicht der einzige, der diese Position vertritt.⁹

Während einerseits die Beschäftigung mit Weiheformeln zugenommen habe, konstatiert Schmemann gleichzeitig eine Entwertung in unserem Verständnis und unserer Wertschätzung der Sakramente gerade *durch* Symbole. Von einem «realistischen» Verständnis des Symbolischen ausgehend, wonach wir tatsächlich, «wirklich» am Leben Christi in den Sakramenten teilhaben, konnten wir einen zunehmenden «Reduktionismus» beobachten, der dazu führte, dass in unserem liturgischen Verständnis das Symbolische gleichgesetzt wird mit dem «Repräsentativen» oder «Veranschaulichenden».¹⁰

Gemäß der wahren christlichen *lex orandi*, so betont Schmemann jedoch, müsste es sich ganz anders verhalten. Er schreibt, dass es durchaus «möglich [ist], dass das Symbol *nicht* «veranschaulicht», d.h. es kann ohne jede äußere Ähnlichkeit sein mit dem, was es symbolisiert.»¹¹ Der tiefere Grund hierfür tritt deutlich zutage. Zunächst bemerkt er, dass «je «organischer» ein Symbol ist, [es] umso weniger [...] aus solchen «veranschaulichenden» Eigenschaften bestehen [wird]», und fügt sogleich hinzu: «Und zwar weil Sinn und Zweck des Symbols *nicht* darin bestehen zu veranschaulichen (was die *Abwesenheit* des Veranschaulichten voraussetzen würde), sondern vielmehr es zu *offenbaren* und das Offenbarte *mitzuteilen*.»¹² Mit anderen Worten: in solch einer «realistischen» Konzeption eines Symbols ist das Symbol *Teil* der Wirklichkeit, die es symbolisiert, statt ihr lediglich zu *ähneln*.

Schmemann bemerkt außerdem feinsinnig, dass Sakramente als Symbole «epiphanisch» wahrgenommen werden müssen: «Die eine Realität *manifestiert* sich in einer anderen und *vermittelt* diese.»¹³

Gleichzeitig haftet dem dynamischen Prozess der sakramentalen Wirklichkeit, seinem zutiefst symbolischen Charakter, stets etwas unvermeidlich Unvollendetes und Unvollkommenes an. Schmemann schreibt: «Seinem eigenen Wesen entsprechend vereint das Symbol disparate Realitäten, wobei in der Beziehung der einen zur anderen die andere immer «das ganz Andere» bleibt.» Er fügt hinzu, dass «seine Funktion [nicht darin] besteht [...], unseren Durst zu stillen, vielmehr ihn zu steigern.» Dieser Bekräftigung fügt er den zutiefst *eschatologischen* Bittruf hinzu: «Gewähre uns wahre

Gemeinschaft mit Dir am nie endenden Tag Deines Reiches» und «damit Gott alles und in allem sei.»¹⁴

Gemäß diesem ontologischen oder «epiphanischen» Verständnis «[be- steht] das Wesen des Symbols», so Schmemann weiter, «in der Tatsache, dass in ihm die Dichotomie zwischen Wirklichkeit und Symbolik (als *Unwirklichkeit*) überwunden ist: die Wirklichkeit wird vor allem verstanden als *Erfüllung* des Symbols und das Symbol als Erfüllung der Wirklichkeit.»¹⁵ Folglich ist das «Epiphanische» zugleich das «Ikonische.»

Wenn sich die Kirche versammelt, um himmlischen Loblieder zu singen, in der *Gegenwart* Gottes zu lobpreisen, ist dies nichts anderes als eine ikonische Verwirklichung des Gottesreiches. Die Ikone, so führt Schmemann treffend aus, «ist [...] ihrem tiefsten Wesen nach ein Symbol des Gottesreiches, «Epiphanie» der neuen und verwandelten Schöpfung, der von Gottes Herrlichkeit erfüllten Himmel und Erde, und eben aus diesem Grund verbietet die Kirche, die Ikone zum «Bild» oder zur Illustration zu machen. Denn die Ikone «veranschaulicht» nicht – sie *offenbart* etwas, das aber kann sie nur insoweit, als sie an dem *teilhat*, was sie offenbart, nur insoweit sie zugleich Gegenwart und Gemeinschaft ist.»¹⁶

Ikonisch verstanden ist die göttliche Liturgie das Sakrament der Eucharistie, die erhabenste und umfänglichste Gegenwart des Gottesvolkes *durch* die Kirche. Sie ist eine lebendige Erfahrung des Himmels; man ist wahrhaftig gegenwärtig am himmlischen Tisch des Herrn und nimmt an der Fülle des Gottesreichs selbst in dieser gefallenen Welt, in unserer Zeit teil. Kurz und gut: das Sakrament der Eucharistie verbindet Himmel und Erde, das Himmlische und das Irdische.

Die liturgische Erfahrung von Zeit als «Zeit, die eschatologisch durchscheinende ist»¹⁷, lässt einen weiteren wesentlichen Aspekt der Eucharistie als Sakrament des Gottesreiches hervortreten. Die Eucharistie feiert *parousia*, die Gegenwart Christi in unserer Mitte. Die Ewigkeit ist also nicht etwas, was später beginnen wird, sondern die Gegenwart dieser Ewigkeit im Hier und Jetzt. Schmemann hat dies in der ihm eigenen scharfsinnigen und kraftvollen Weise ausgedrückt: «Das messianische Königreich oder Leben in dem neuen Äon wird «vergegenwärtigt» – es wird real – in der Gemeinschaft der Kirche [...]. Deshalb ist die Eucharistie die Offenbarung der Kirche als das neue Äon; sie bedeutet die Teilhabe am Königreich als *parousia*, als Gegenwart des auferstandenen und ewiges Leben verheißenden Herrn.»¹⁸ Es ist wichtig festzuhalten, dass diese Vorstellung von liturgischer Zeit keineswegs gleichbedeutend mit einer Abwertung oder einem generellen Misstrauen gegenüber «der Welt» und ihren Beziehungen ist: Das genaue Gegenteil ist der Fall, da die Feier der *parousia*, der göttlichen Liturgie, die Gemeinde, die die Kirche ist, nur anspornen kann, sich stärker und mit Feuereifer in dieser Welt zu engagieren. Obgleich die Eucharistie im Augenblick der Inspiration

zentripetale Kraft ausübt, kann sie gar nicht anders als in eine zentrifugale Bewegung münden, und zwar in Form von Nächstenliebe. Deshalb findet sie auch außerhalb der Mauern der Kirche ein großes Echo. Schmemann schreibt diesbezüglich: «Die Eschatologie der Eucharistie ist nicht «weltverneinend», keine Abkehr von der Zeit, sondern vor allem eine Bekräftigung der Wirklichkeit, der Gewissheit und der Gegenwart des Reiches Christi, das «innen» ist, das schon hier gegenwärtig ist in der Kirche.»¹⁹

Der dynamische Charakter der liturgischen Zeit hat noch zu einer weiteren rätselhaften Prägung geführt, die zurückgeht auf die frühe Zeit der Patristik, nämlich dass der Herrentag der «Achte Tag» ist. Was ist damit gemeint? Der Tag des Herrn als Achter Tag bedeutet, dass die Zeit selbst transzendiert wird und im Licht der Ewigkeit neue Bedeutung erlangt. Schmemann betont: «Gerade in dieser eschatologischen Erfahrung [liegt] der Ursprung des «Herrentages» als Symbol, d.h. als Offenbarung, des Gottesreiches jetzt.»²⁰ Der Tag des Herrn symbolisiert die «Überwindung» der Woche; er signalisiert in Wahrheit die Neuschöpfung der Welt. Um noch einmal Schmemann zu zitieren: «Christus ist am ersten Tage auferstanden, d.h. am Tag, an dem Gott die Welt neu schuf, weil er die Schöpfung nach der Sünde neu machte.» Schmemann nimmt konkret Bezug auf den heiligen Augustinus, wenn er schreibt: «Deshalb wird der Tag, der der erste war, auch der achte sein, so dass man sich nicht des ersten Lebens entledigt, sondern es in ewiges Leben verwandelt.»²¹

Die Bedeutung dieser Worte für die *Mission* der Kirche in der Welt könnte nicht klarer sein. Für Schmemann – und an dieser Stelle muss man sagen: *Bruder Alexander* – bricht das Himmelreich an (wie könnte es anders sein) mit der Eucharistie, dem Sakrament des *Gottesreiches*. Die Kirche ist nicht «wirklich», ist keine *Gegenwart* des Gottesreiches ohne Erneuerung, ohne eine *Feier* der Welt als neu geschaffen im «auferstandenen und ewiges Leben verheißenden» Herrn. Sein eucharistischer missionarischer Auftrag könnte nicht klarer sein: «Die Eucharistie ist immer das Ende, das Sakrament der *parousia*, und trotzdem ist es zugleich der Beginn, der *Ausgangspunkt*: Jetzt beginnt die Mission.»²²

Ja, es gibt tatsächlich, wie Schmemann unterstreicht, eine aufsteigende Bewegung, die der Eucharistie innewohnt und die uns an den Thron Gottes im Himmlischen Reich führt, aber nicht weniger gehört zum Sakrament die *Bewegung der Wiederkehr*, die uns in die Welt treibt und die Kirche in *Mission* verwandelt, eine Mission in der Welt,²³ eine Mission, die nicht umhin kommt, das Reich Gottes in unserer Mitte zu verkünden.

ANMERKUNGEN

¹ *The Journals of Father Alexander Schmemmann 1973-1983* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 2000): 9. Nachfolgend zitiert als JAS.

² JAS 19.

³ Schmemmanns umfangreichste liturgische Abhandlung trägt den Titel *Evkharistia: Tainstvo Tsarstva* (Paris: YMCA-Press, 1984); auf Deutsch ist sie erschienen unter dem Titel *Eucharistie. Sakrament des Gottesreichs* (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 2005): 66 (49). Die Seitenangabe in Klammern bezieht sich auf die russische Ausgabe. Im Folgenden zitiert als E.

⁴ E 49 (32).

⁵ E 28 (33).

⁶ Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology* (Wing Road, Leighton Buzzard, Beds., U.K. and New York: The Faith Press/St. Vladimir's Seminary Press, 2nd ed. 1975 [1st Eng. ed., 1966]): 99. Nachfolgend zitiert als ILT.

⁷ ILT 98.

⁸ Eine anregende Erörterung desselben Themas findet sich in Paul McPartlan, *The Eucharist Makes the Church: Henri de Lubac and John Zizoulas in Dialogue* (Edinburgh: T & T Clark Ltd, 1993): xiv–xvii. Schmemmann hätte gut Metropolitan Johannes (Zizoulas) (geboren 1931) in dieser Unterredung sein können.

⁹ S. ILT 9, E 27 (33). S. auch Schmemmann, *Church, World, Mission* (Crestwood, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1979): 135. Nachfolgend zitiert als CWM.

¹⁰ E 30 (35).

¹¹ E 63 (46).

¹² Ebd.

¹³ E 64 (47).

¹⁴ E 64–65 (47–48).

¹⁵ E 65 (48).

¹⁶ E 72 (56).

¹⁷ ILT 56.

¹⁸ ILT 57.

¹⁹ ILT 58.

²⁰ E 43 (53).

²¹ ILT 62.

²² CWM 215.

²³ CWM 214–15.

HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

VERNUNFT, FREIHEIT UND DAS REICH GOTTES

*Zur gesellschaftstheoretischen und ekklesiologischen Dimension
der Philosophie des Deutschen Idealismus¹*

1. Der Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie und die Philosophie der Moderne

Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie stehen in einem engen Verhältnis zueinander.² Wie die christlichen Kirchen sich selbst verstehen, hat einen Einfluss darauf, wie sie die Gesellschaft deuten und sich ihr gegenüber positionieren. Umgekehrt bestimmt das Selbstverständnis einer Gesellschaft auch (wenn auch oft implizit), wie die Gesellschaft die Kirchen versteht und welche Möglichkeiten der Entfaltung den Kirchen überlassen werden. Vor allem in der Neuzeit zeigt sich auch, inwiefern ekklesiologische Kategorien auch innerhalb gesellschaftstheoretischer Entwürfe rezipiert und transformiert werden und in welchem Maße gesellschaftspolitische Vorstellungen in ekklesiologischen Überlegungen reflektiert werden.

Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie – wie auch ihr Verhältnis – haben daher eine wechselvolle Geschichte. Vor allem in Zeiten kirchlichen und gesellschaftlichen Umbruchs werden Selbstvergewisserung, Neu-Aneignung überlieferten Wissens und Aktualisierung und Transformation der Tradition sowohl für die Kirchen als auch für die Gesellschaft bedeutsam. Die Frage nach dem Zusammenhang von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie zu stellen, impliziert bereits, auf diesen Umstand aufmerksam zu machen: Beide Disziplinen haben sich in ihrem heutigen Selbstverständnis erst im Kontext der Neuzeit und der mit ihr verbundenen Paradigmenwechsel entwickelt und spiegeln die kirchlich-theologische und gesellschaftlich-politische Umbruchsituation in der (nach-)reformatorischen und (nach-)aufklärerischen Neuzeit. An ihnen zeigen sich Momente der Ge-

HOLGER ZABOROWSKI, Jahrgang 1974; Studium der Theologie, Philosophie und Klassischen Philologie in Freiburg i.Br., Basel und Cambridge; Promotion an der Universität Oxford. 2002-2005 Wissenschaftlicher Assistent für Religionsphilosophie an der Universität Freiburg i.Br.; seit 2005 lehrt er Philosophie an der Catholic University of America, Washington D.C.

schichte der Moderne, die *mutatis mutandis* auch in der modernen Philosophie ihren Niederschlag finden.

2. Das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion in der Moderne

Einer der wichtigen Paradigmenwechsel der Moderne liegt in der Neubestimmung des Begriffs des Wissens und damit auch der Fragestellung und -perspektive, die für die Philosophie maßgeblich ist. Wesentlich für neuzeitliches Denken ist nicht nur die Entwicklung und methodische Bestimmung mathematisch-naturwissenschaftlichen Wissens und der ihm eigenen Geltungsansprüche, sondern auch die Betonung der funktionalen Anwendbarkeit und praktischen Nützlichkeit des Wissens. Damit geht auch eine veränderte Auffassung des Verhältnisses zwischen Politik, politischer Theorie und Philosophie einher. Auf der einen Seite gliedert sich die politische Theorie zunehmend aus der Philosophie aus und wird zu einer wissenschaftlich betriebenen Disziplin mit ihr eigenen Methoden und Fragestellungen, nämlich der politischen Wissenschaft.³

Auf der anderen Seite gibt es einen ideen- und geistesgeschichtlich bislang weniger beachteten Prozess, nämlich die unterschwellige «Politisierung» des philosophischen Diskurses, die eng mit politischen und religiösen Umwälzungen in der frühen Neuzeit und der Notwendigkeit, zu diesen Umwälzungen auch philosophisch Stellung zu beziehen oder gar die mit ihnen verbundenen Problemlagen philosophisch zu bewältigen, zusammenhängt. Dies zeigt sich etwa in dem von Francis Bacon geäußerten, auf die Reform der Wissenschaften und der Gesellschaft bezogenen Gedanken, dass Wissen und Macht koinzidieren.⁴ Es zeigt sich auch in der vor allem mit dem Werk Thomas Hobbes verbundenen, nur durch Beachtung ihres politischen (und religiösen) Kontextes verständlichen positivistischen Theorie, dass die Gesetzgebung nicht auf der Wahrheit, sondern auf der Autorität des Souveräns basiere.⁵ Mit dieser «Politisierung» des philosophischen Diskurses in der Moderne ist die Tatsache, dass viele Schlüsselthemen neuzeitlichen Philosophierens – mittelbar oder unmittelbar – eine politische Dimension aufweisen, sehr eng verbunden. Die Grenzen zwischen philosophischem und politischem Diskurs lassen sich daher oft nur schwer ziehen. Deutlich zeigt dies Kants Aufsatz «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung». Kant hat diese Frage in einer berühmten Definition beantwortet: Aufklärung ist der «Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.»⁶ Der «Wahlspruch» der Aufklärung «Sapere aude! Habe Mut, dich deines eignen Verstandes zu bedienen!»⁷ zeigt, inwiefern in der Philosophie Kants philosophische und politische Motive zusammenkommen. Vernünftig kann der Mensch nämlich nur dann

sein, wenn er als er selbst vernünftig ist, d.h. wenn er frei ist: «Zu dieser Aufklärung aber wird nichts erfordert als Freiheit; und zwar die unschädlichste unter allem, was nur Freiheit heißen mag, nämlich die: von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen.»⁸ Der Mut, sich seines eigenen Verstandes zu bedienen, hat direkte politische Konsequenzen. Kant fordert daher explizit politische Maßnahmen, die er (so bekennt er zumindest an dieser Stelle) beispielhaft in Preußen verwirklicht sieht: «Aber die Denkungsart eines Staatsoberhauptes, der die erstere (scil. die Aufklärung, H.Z.) begünstigt, geht noch weiter, und sieht ein: dass selbst in Ansehung seiner Gesetzgebung es ohne Gefahr sei, seinen Untertanen zu erlauben, von ihrer eigenen Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen, und ihre Gedanken über eine bessere Abfassung derselben, sogar mit einer freimütigen Kritik der schon gegebenen, der Welt öffentlich vorzulegen; davon wir ein glänzendes Beispiel haben, wodurch noch kein Monarch demjenigen vorging, welchen wir verehren.»⁹

Wenn Kant davon spricht, dass die Denkungsart eines aufgeklärten Monarchen «noch weiter» gehe, so bezieht er sich auf den zuvor von ihm genannten «Hauptpunkt» der Aufklärung als der Epoche der Befreiung des Menschen aus Fremdbestimmung und Unmündigkeit. Dieser Hauptpunkt, so Kant, liege «vorzüglich in Religionssachen ... weil in Ansehung der Künste und Wissenschaften unsere Beherrscher kein Interesse haben, den Vormund über ihre Untertanen zu spielen; überdem auch jene Unmündigkeit, so wie die schädlichste, also auch die entehrendste unter allen ist.»¹⁰

Kants Ausführungen zum Wesen der Aufklärung zeigen daher auch deutlich, dass es in der Neuzeit parallel zu der Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie, politischer Theorie und Politik auch zu einer Neubestimmung des Verhältnisses von Philosophie und Religion kommt. Während Philosophie und Religion zumindest noch im Hochmittelalter in der Erfüllung je verschiedener Aufgaben in einer friedlichen Koexistenz sich befunden hatten, trat die Philosophie in der Neuzeit immer mehr in ein Kritik- und Konkurrenzverhältnis zur Religion in ihrer überlieferten Gestalt. Vor allem was die neuzeitliche deutsche Philosophie betrifft, ist neben ihrer politischen Dimension auch ihr Verhältnis zum Christentum sehr genau zu beachten.

Während nämlich die englische und französische Philosophie der Neuzeit die oft eindeutige Tendenz zeigt, sich kritisch und ablehnend gegen die Kirche, das Christentum und viele seiner zentralen dogmatischen Glaubensinhalte zu definieren, steht die deutsche Philosophie zumindest bis zum Ende der idealistischen Philosophie in einer ambivalenteren und komplexeren Haltung zur überlieferten christlichen Religion. «Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauß,» so hat schon Friedrich Nietzsche bemerkt, «das stinkt alles nach Theologen und Kirchenvätern.»¹¹ Hegel hat in den Vor-

lesungen über die Philosophie der Geschichte ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass angesichts der «Vor-leistungen» der Reformation in Deutschland – eine Revolution, so Hegel an anderer Stelle, könne man gar nicht ohne eine Reformation und die mit ihr verbundene Befreiung des Gewissens durchführen¹² – «die Aufklärung auf Seiten der Theologie» gewesen sei, während sie «in Frankreich ... sogleich eine Richtung gegen die Kirche» genommen habe.¹³

In der Position der «Aufklärung auf Seiten der Theologie» liegt aber eine Ambivalenz, insofern die aufgeklärte Philosophie sich auf Seiten der Theologie – um gewissermaßen die beiden möglichen «Extrempositionen» zu bezeichnen – entweder als *ancilla theologiae* oder als wahre «philosophische Theologie», in der die «theologische Theologie» aufgehoben ist, verstehen kann. Diese Ambivalenz des Verhältnisses der Philosophie zum Christentum zeigt sich sehr deutlich nicht erst in der Philosophie Kants oder der Philosophie des Deutschen Idealismus und in seiner Rezeption und Transformation theologischer Motive.

Sie zeigt sich – ähnlich wie die Politisierung des philosophischen Diskurses – auch schon im Werk Leibniz'. Leibniz bezieht in der *Monadologie* Gott als «den Baumeister der Weltmaschine» auf das «physische Reich der Natur» und Gott «als Monarchen des göttlichen Staates der Geister» auf das «moralischen Reich der Gnade.»¹⁴ Die beiden Reiche von Natur und Gnade stehen in einem von Harmonie gekennzeichneten Verhältnis zueinander und sind im Gottesbegriff wie auch im Gedanken des Gottesstaates als einer «moralischen Welt innerhalb der natürlichen Welt» miteinander vermittelt. Dabei zeigt sich in der Philosophie Leibniz' ein interessanter Akzent, der die Problematik der Interdependenz von Philosophie, Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie deutlich zeigt. Bei Leibniz findet sich nämlich in seinem Bemühen, mechanistisch-deistische Zugangsweisen zum Gottesbegriff zugunsten einer personalisierten Gottesvorstellung zurückzuweisen, eine theologische Rechtfertigung der politischen Machtverhältnisse.

In der *Monadologie*, einem seinem Anspruch nach philosophischen Werk, vergleicht Leibniz Gottes Verhältnis zu den Geistern, d.h. zu den vernünftigen Seelen, mit dem Verhältnis des Fürsten zu seinen Untertanen und rechtfertigt damit implizit theologisch, dass es Fürsten und Untertanen gibt, dass diese in einem bestimmten Unterordnungs- und Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen und dass, wie der direkt daran sich anschließende Vergleich mit dem Verhältnis des Vaters zu seinen Kindern insinuiert, ihr Verhältnis naturgegeben ist: «Das befähigt die Geister, in eine Art Gemeinschaft mit Gott zu treten, und Gott ist für sie nicht nur das, was der Erfinder für seine Maschine ist (wie das im Verhältnis Gottes zu den übrigen Geschöpfen der Fall ist), sondern auch das, was ein Fürst für seine Untertanen, ja ein Vater für seine Kinder ist.»¹⁵

Für Leibniz' Philosophie ist auch der Totalanspruch des philosophischen Systemdenkens, das die Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade – so der Titel der populären Darstellung der in der Monadologie entwickelten Philosophie – umfassend auszuschreiten sucht, charakteristisch. Dieser Anspruch kann erhoben werden, da die Geister «Abbilder der Gottheit oder des Urhebers der Natur selbst» und überdies fähig sind, «das System des Universums zu erkennen und etwas davon in Proben eigener Systembaukunst nachzubilden; denn jeder Geist ist in seinem Bereiche gleichsam eine kleine Gottheit.»¹⁶ Diese philosophische Möglichkeit systematischen Wissens – in sowohl theoretischer als auch praktischer Hinsicht – ist nicht nur mit dem Gedanken der Quasi-Göttlichkeit des Menschen, sondern auch mit ekklesiologischen Überlegungen verbunden.

Denn die Gemeinschaft der Geister, so Leibniz, müsse den «Gottesstaat» – vor allem seit Augustins epochalem *De Civitate Dei* eine zentrale Metapher der Ekklesiologie – bilden, «den vollkommensten überhaupt möglichen Staat unter dem vollkommensten aller Monarchen»¹⁷, «eine moralische Welt innerhalb der natürlichen Welt und das erhabenste und göttlichste unter den Werken Gottes.»¹⁸ Da der Gottesstaat zudem eine «wahrhaft universale Monarchie sei», hat Leibniz' Vorstellung eines Reiches der Geister auch politische Aspekte – sei es im Hinblick auf die theologisch-philosophische Legitimierung der politisch-realgeschichtlichen Monarchie oder auf die Idealbildfunktion dieser universalen Monarchie für die partikularen Monarchien.

Man wird aufgrund dieser vor allem für die neuzeitliche Philosophie charakteristischen Interdependenz von philosophischem, politischem und religiösem Denken nur schwer ein adäquates Verständnis der Philosophien Bacons, Hobbes', Leibniz', Kants oder vieler anderer neuzeitlicher Philosophen entwickeln können, wenn man ihre Werke nicht zu den zeitgeschichtlichen politischen, religiösen und kirchengeschichtlichen Ereignissen in eine Korrelation setzt und nach ihren gesellschaftlich-politischen, religiösen und kirchlichen Kontexten, Funktionen und Intentionen fragt. Damit ist keiner marxistischen, Nietzscheanischen oder systemtheoretischen Funktionalisierung oder Soziologisierung des Wissens – und damit einer genetischen Relativierung seines Geltungsanspruches – das Wort geredet, sondern einer geltungsneutralen Kontextualisierung von Wissen. Im Rahmen dieser Kontextualisierung soll der nicht-kontextgebundene und separat zu diskutierende Geltungsanspruch nicht grundsätzlich infrage gestellt werden. Es soll vielmehr ideen- und geistesgeschichtlich danach gefragt werden, ob es einen Zusammenhang zwischen der Entdeckung und Ausprägung bestimmter Einsichten und ihrem historischen, gesellschaftlichen, politischen oder religiös-kirchlichen Ort gibt und ob die Berücksichtigung dieses Zusammenhangs eine interpretatorische Bedeutung hat.

3. Der Systemanspruch des Deutschen Idealismus und die Gefahr der Philosophie für Staat und Religion

Ähnlich wie von Leibniz wird auch von den Philosophen des Deutschen Idealismus ein philosophischer Systemanspruch erhoben. Die Idealisten sind allerdings nicht mehr gewillt, die substanzmetaphysische Ausgangsposition Leibniz' nachzuvollziehen, transformieren die Leibnizsche Frage nach den Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade und begreifen ihre Philosophien explizit als «Systeme der Freiheit», d.h. gewissermaßen als Darstellung der Vernunftprinzipien der Freiheit. In der sowohl erkenntnistheoretischen als auch moralphilosophischen «kopernikanischen Wende» der Philosophie Kants – einer Philosophie des Subjekts und der Freiheit – zeigte sich für den Deutschen Idealismus nämlich ein fundamentaler und unhintergehbbarer Paradigmenwechsel. Die Desiderate, die Kants Philosophie offen ließ, wurden aber auch schmerzlich empfunden und dienten als Ansporn für die Systementwürfe des Deutschen Idealismus.

Kant war zwar in seinen drei Kritiken – der *Kritik der reinen Vernunft*, der *Kritik der praktischen Vernunft* sowie der *Kritik der Urteilskraft* – zu nahezu die gesamte nachfolgende Philosophie bestimmenden Neuansätzen gekommen. Er hatte es aber nicht vermocht, ein einheitliches System der Wirklichkeit zu entwickeln, sondern nur skizziert, dass der «Tr. Phil. höchster Standpunkt in Vereinigung der Ideen der theoretischen specul. U. Moral//pract. Vernunft der Verbindung der Natur und Freyheit in einem u. demselben Subjekt nicht sparsim aggregiert sondern conjunctim nach einem Princip der durchgangigen Bestimmung gedacht»¹⁹ sein müsse. Aus diesem Grund sah es Fichte als die Aufgabe der Wissenschaftslehre von 1794, «den absolut-ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz allen menschlichen Wissens aufzusuchen.»²⁰ Auf diesen Grundsatz habe Kant, so Fichte, in seiner Deduktion der Kategorien gedeutet, «er hat ihn aber nie als Grundsatz bestimmt aufgestellt.»²¹ Während die Philosophie Kants – und damit auch die von ihr erschlossene Wirklichkeit – kompartmentalisiert schien, stellt der Deutsche Idealismus den Versuch dar, auf dem Boden der Philosophie Kants ein einheitliches System zu entwickeln und Wirklichkeit aus den Leistungen und Strukturen des Geistes, des Ich oder des Selbstbewusstseins oder – auch darin ganz Kants Philosophie folgend – der Freiheit zu erschließen.

Die Grundthemen des Deutschen Idealismus – Geist, Ich, Selbstbewusstsein und Freiheit – verweisen aber auch auf die politische und religiöse Dimension des Deutschen Idealismus. Während es nämlich so scheinen mag, als handle es sich bei der Philosophie des Deutschen Idealismus nur um politik- und religionsindifferente Theorien der Genese von Selbstbewusstsein und Freiheit, ist es notwendig, die «ungeschriebene Lehre» des Deutschen

Idealismus oder, um Leo Strauss' Terminologie zu verwenden, die Spannung von exoterischer und esoterischer Lehre²² innerhalb der Philosophie des Deutschen Idealismus zu erschließen, um somit auch seine gesellschaftstheoretischen und ekklesiologischen Dimensionen sowie die in ihm sich ausdrückende Verhältnisbestimmung zwischen Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie besser verdeutlichen zu können.

Dass es einen «Subtext» des Idealismus gibt (der manchmal sogar explizit dargestellt wurde), wurde bereits früh gesehen und als charakteristisch für die moderne Philosophie der Freiheit erachtet. Denn jede Philosophie, für die die Freiheit und die Überwindung von Fremdbestimmung der zentrale Schlüssel für das Verständnis und die Gestaltung der Wirklichkeit ist, wird unter den politisch-religiösen Bedingungen des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts als politisch und religiös subversiv erscheinen müssen. Schelling setzt sich in den *Vorlesungen zur Methode des akademischen Studiums* (1803) daher auch ausdrücklich mit dem «sehr gemein gewordenen Vorwurf, daß die Philosophie der Religion und dem Staat gefährlich sei,»²³ auseinander – und damit mit der politischen und kirchlichen Reaktion auf die kantische und nach-kantische Philosophie.

Sehr deutlich zeigt sich diese «Gefahr» beispielsweise im Werk Fichtes. 1792 tritt Fichte mit der anonym veröffentlichten, zunächst Kant zugeschriebenen und 1793 bereits in zweiter Auflage erschienenen Schrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung an die Öffentlichkeit*. Der Titel ist gewissermaßen Programm. Sein Wirken setzt sich fort mit einem politisch orientierten *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution*, der 1793 in erster und 1795 in zweiter Auflage erschien – einschließlich eines Kapitels «Von der Kirche, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung.» In diesem Kapitel begrenzt Fichte auf der Grundlage seines Verständnisses des Menschen und seiner Freiheit die Macht der Kirche als einer sichtbaren Institution und formuliert unter explizitem Rückgriff auf den freigeistlichen Geist der Reformatoren die fundamentale Alternative für den Menschen angesichts von Fragen der Religion folgendermaßen: dass man sich nämlich «entweder in den Schoos der allein seligmachenden Römischen Kirche werfen, oder ... entschloßener Freigeist werden» müsse.²⁴ Unter dieser Voraussetzung sind für Fichte die protestantischen Gemeinden entweder «höchst inconsequent» oder «sie geben sich gar nicht für Kirchen aus. Es sind Lehranstalten ...»²⁵

Der grundlegende philosophische Konflikt zwischen Idealismus und Dogmatismus hat daher auch eine religiöse Dimension. Fichte hat die Entscheidung für eine bestimmte Philosophie, d.h. die Entscheidung für entweder Dogmatismus oder Idealismus, davon abhängig gemacht, «was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte,

sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch GeistesKnechtschaft, gelehrten Luxus, und Eitelkeit erschlaffter, und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.»²⁶ In Abwandlung dieses Diktums lässt sich sagen, dass für Fichte auch die Wahl für eine bestimmte religiös-konfessionelle Position davon abhängt, was man für ein Mensch ist.

Da für Fichte die Alternative zwischen Idealismus und Dogmatismus wie auch zwischen römischen Katholizismus und Freigeisterei nicht mehr eine prinzipiell offene Alternative ist, erklärt sich auch die Vehemenz, mit der er Kirche und Staat je eigene Einfluss- und Verantwortungssphären zuweist und das überlieferte Verhältnis zwischen Kirche und Staat radikal in Frage stellt: «Die Kirche hat ihr Gebiet in der unsichtbaren Welt, und ist von der sichtbaren ausgeschlossen; der Staat gebietet nach Maassgabe des Bürgervertrages in der sichtbaren, und ist von der unsichtbaren ausgeschlossen.»²⁷ Ausgangslage für Fichtes sowohl kirchen- als auch staatskritischen Überlegungen ist seine Überzeugung, dass die französische Revolution für die gesamte Menschheit wichtig sei²⁸: «Der Wink der Zeiten,» so Fichte, «ist im allgemeinen nicht unbemerkt geblieben. Dinge sind zum Gespräch des Tages geworden, an die man vorher nicht dachte. Unterhaltungen über Menschenrechte, über Freiheit und Gleichheit, über die Heiligkeit der Verträge, der Eidschwüre, über die Gründe und die Grenzen der Rechte eines Königs lösen zuweilen in glänzenden und glanzlosen Zirkeln die Gespräche von neuen Moden und alten Abenteuern ab. Man fängt an zu lernen.»²⁹ Dass man anfängt zu lernen, bedeutet, dass man anfängt, vernünftig zu sein, sich seiner Freiheit zu vergewissern und frei zu sein. Dieser Lernprozess war in der Tat gefährlich für Staat und Religion.

Auch Hegels und Schellings Philosophien zeigen deutlich den Hintergrund des Vorwurfes an die Philosophie, sie sei für den Staat und die Religion gefährlich geworden. Sie zeigen auch, inwiefern im Denken des Deutschen Idealismus Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in einem engen Verhältnis zueinander stehen. Im folgenden soll die Fragestellung nach dem Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie in der Philosophie des Deutschen Idealismus in exemplarischer Weise vornehmlich anhand des Denkens Schellings entfaltet werden. Verkürzungen, die sich nicht nur aus der marginalen Auseinandersetzung mit dem transzendentalphilosophischen Denken Fichtes oder dem absoluten Idealismus Hegels, sondern auch aus der Konzentration auf Schellings Frühwerk und aus der Abstraktion von der komplexen Entwicklung seines Denkens ergeben, müssen dabei in Kauf genommen werden. Während Studien zur politischen Dimension wie auch zum in einem allgemeinen Sinne religiösen Hintergrund und zur religiös-theologischen Dimension der Philosophie Schellings und des Deutschen Idealismus vorliegen,³⁰ stellt die Frage nach der Ekklesiologie bzw. der ekkle-

siologischen Dimension des Deutschen Idealismus wie auch die nach dem Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie in der Philosophie des Deutschen Idealismus bislang ein wenig bearbeitetes Forschungsdesiderat dar, angesichts dessen die folgenden Ausführungen sich als Anregungen zu weiteren Studien verstehen.

Wir werden zunächst die gesellschaftsphilosophische oder, um es korrekter zu formulieren, die politische Dimension der Philosophie Schellings untersuchen, um dann die «philosophische Ekklesiologie» Schellings und ihren Zusammenhang mit seinen politischen Ideen zu diskutieren.

4. Die politische Dimension des Deutschen Idealismus

Nicht nur Fichtes Überlegung zur Bedeutung der französischen Revolution, sondern auch die Rezeptionsgeschichte der Philosophie des Deutschen Idealismus zeigt die oft impliziten politischen Dimensionen der idealistischen Philosophie und verdeutlicht, dass man ohne Berücksichtigung der politischen Zeitgeschichte kaum zu einem adäquaten kontextbezogenen und wirkungsgeschichtlichen Verständnis der idealistischen Philosophie kommen wird. Das idealistische Denken stellt in gewisser Weise eine philosophische Interpretation der Geschehnisse der französischen Revolution dar. Vermutlich bezieht sich Nietzsche auch (und möglicherweise vor allem) auf die Deutung der französischen Revolution durch die Philosophen des Deutschen Idealismus, wenn er schreibt: «Wie es zuletzt noch, in aller Helligkeit der neueren Zeiten, mit der Französischen Revolution gegangen ist, jener schauerlichen und, aus der Nähe beurteilt, überflüssigen Posse, in welche aber die edlen und schwärmerischen Zuschauer von ganz Europa aus der Ferne her so lange und so leidenschaftlich ihre eignen Empörungen und Begeisterungen hineininterpretiert haben, bis der Text unter der Interpretation verschwand: so könnte eine edle Nachwelt noch einmal die ganze Vergangenheit mißverstehn und dadurch vielleicht erst ihren Anblick erträglich machen.»³¹

Hegels und Schellings Auseinandersetzung mit revolutionären Ideen lässt sich bis ins Tübinger Stift zurückverfolgen. Mit dem Urteil, dass die «Berichte über eine der Revolution günstige Stimmung der Studenten (scil. des Tübinger Stifts, H.Z.) gesichert»³² seien, hat Wilhelm Jacobs zutreffend den gegenwärtigen Forschungsstand zur politischen Prägung Hegels und Schellings (wie auch Hölderlins) zusammengefasst. G.L. Plitt bekennt zwar, er habe «nun zwar von Freiheitsbäumen, die am Ufer des Neckar aufgerichtet worden seien, und an deren Aufrichtung sich verzüglich Hegel und Schelling in schwärmerischer Freundschaft beteiligt haben sollen, nichts erfahren, obgleich ich mich bei unterrichteten Zeitgenossen erkundigte; wohl aber wurden freisinnige Reden gehalten, Freiheitslieder gedichtet, aus dem Fran-

zösischen übersetzt, gesungen, deklamiert. Besonders kam das Marseiller Lied hoch zu Ehren, die Uebertragung desselben ins Deutsche sollte Schelling gemacht haben.»³³ Dies, so Plitt, sei, obwohl es nicht der Wahrheit entsprach, dem Herzog berichtet worden, der darauf nach Tübingen reiste, die Stipendiaten im Speisesaal des Stifts antreten ließ und Schelling fragte, ob er denn die Marseillaise kenne: «Schelling aber sah den Herzog,» so Plitt weiter, «aus seinen hellblauen, mit tiefem Glanz erfüllten großen Augen ebenso unbeweglich an.» Nach der Beendigung seiner Strafrede fragte er Schelling noch einmal, «ob ihm die Sache leid sey, worauf dieser geantwortet haben soll: «Durchlaucht, wir fehlen alle mannigfaltig.»³⁴

In der Vorrede zur ersten Auflage der allein schon im Titel revolutionäre Untertöne anschlagenden Schrift *Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* von 1795 zeigt sich nahezu explizit – wenn auch immer noch in der Sicherheit sprachlicher Mehrdeutigkeit – die politisch-revolutionäre Dimension der Grundprinzipien des Deutschen Idealismus. Schelling spricht in dieser Frühschrift davon, dass die Absicht der Philosophie – d.h. seiner eigenen Philosophie – «nicht bloß auf eine Reform der Wissenschaften, sondern auf gänzliche Umkehrung der Prinzipien, d.h. auf eine Revolution derselben, gehe.»³⁵ Diese Philosophie könne aber, so Schelling, auch nicht auf «todte Formeln, als ebenso viele Gefängnisse des menschlichen Geistes»³⁶ gehen. Damit führt er die Befreiung des menschlichen Geistes aus den Gefängnissen toter Formeln und den Vollzug der Freiheit als programmatische Themen einer Philosophie ein, die ihrem ausdrücklichen Anspruch nach sich als revolutionär versteht. Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, wie diese politisch subversive Sprache wenige Jahre nach der französischen Revolution auf Schellings Zeitgenossen gewirkt haben muss.

Schelling zeigt ferner in dieser Vorrede ausdrücklich, inwiefern die theoretischen Bemühungen der Philosophie – und zwar gerade auch der Philosophie des Ich – auf praktische Umsetzung drängen. Es sei, so Schelling, zwar ein «kühnes Wagestück der Vernunft, die Menschheit freizulassen und den Schrecken der objektiven Welt zu entziehen» – das heißt zunächst einmal eine reine Theorie der Freiheit zu entwickeln –, aber «[g]ebt dem Menschen das Bewusstsein dessen, was er ist, er wird bald auch lernen, zu seyn, was er soll: gebt ihm theoretische Achtung vor sich selbst, die praktische wird nachfolgen.»³⁷ Ähnlich wie Fichte deutet Schelling den revolutionären Befreiungsprozess als einen Lernprozess, an dem die Philosophie maßgeblich beteiligt ist. Die «Revolution im Menschen» müsse nämlich, so Schelling weiter, «vom Bewußtsein seines Wesens ausgehen», da der Mensch schon gut sein müsse, um auch besser werden zu können. Das bedeutet, dass die politische Aktion – an die Schelling ohne Zweifel denkt – nicht der theoretischen Reflexion als Interpretandum vorausgehen darf, sondern sie voraus-

setzt, das heißt, um auf Nietzsches Begrifflichkeit zurückzugreifen, dass in gewisser Weise die Interpretation das Originäre ist, dem der Text zu entsprechen hat.

Es ist deutlich, inwiefern Schellings Interpretation des Menschen die paradigmatische Rolle des Freiheitsgedankens und des eng mit ihm verbundenen Gedankens menschlicher Würde, wie Schelling sie in der praktischen Philosophie Kants und im Denken Fichtes vorgefunden hatte, ernst nimmt. Das «erste Prinzip» seiner Philosophie ist nämlich, «dass das Wesen des Menschen nur in absoluter Freiheit bestehe, dass der Mensch kein Ding, keine Sache, und seinem eigentlichen Seyn nach überhaupt kein Objekt sey.»³⁸ Der Mensch als absolute Freiheit ist Zweck an sich und darf nie auf ein bloßes Objekt der Macht und Herrschaft oder ein bloßes Mittel außer ihm liegender Zwecke reduziert werden. Dieser Philosophie, so räumt Schelling in expliziter Zeit- und Gesellschaftskritik ein, «sollte man freilich in einem erschlafenen Zeitalter wenig Fortgang versprechen, das vor jeder aufgeregten, dem Menschen eigenthümlichen Kraft zurückbebt.» Schelling sieht deutlich die Problematik, vor die sich eine Philosophie der absoluten Freiheit, die das Ich zum Ausgangspunkt allen Philosophierens macht, in einer Zeit der gesellschaftlichen Reaktion gegen die revolutionären politischen Ereignisse in Frankreich gestellt sieht.

In diesen zeitgeschichtlichen Kontext gehört für Schelling auch eine Entradikalisierung der Kantischen Philosophie und ihres, so sein Gedanken- gang, noch nicht in all seinen politischen Dimensionen explizierten Freiheits- gedankens. Es sei nämlich so, dass bereits «das erste große Produkt jener Philosophie, das den Geist des Zeitalters vorjetzt noch schonen zu wollen schien, zur hergebrachten Unterwürfigkeit unter die Herrschaft objektiver Wahrheit, oder wenigstens zu dem demüthigen Bekenntnis, dass die Grenzen derselben nicht Wirkung absoluter Freiheit, sondern bloße Folgen der anerkannten Schwäche des menschlichen Geistes, und der Eingeschränktheit seines Erkenntnisvermögens seyen,»³⁹ herabgestimmt worden sei. Kants Philosophie, so legt Schelling nahe, sei seiner Pointe – nämlich der noch nicht in befriedigender Weise dargestellten Bezogenheit und systematischen Einheit von theoretischer und praktischer Philosophie – dadurch verlustig gegangen, dass der Besitz einer vermeintlich objektiven Wahrheit erneut affirmiert worden sei – etwa durch die protestantische Orthodoxie – oder Kants Philosophie auf eine bloße, in der Tendenz skeptizistische Erkenntnis- theorie reduziert worden sei.

In *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* erhebt Schelling den Anspruch, nicht nur im Gegensatz zu einer verkürzenden oder sogar verfälschenden Lektüre Kants genuinen Einsichten in die Bedeutung der Freiheit gerecht zu werden, sondern sie sogar noch zu radikalisieren und im Ich und seiner Freiheit als dem einen Grundprinzip der Philosophie den Kern des Systems

allen Wissens gezeigt zu haben: «Der Anfang und das Ende aller Philosophie ist – Freiheit.»⁴⁰ Auch bei diesem Satz ist es kaum möglich, seine politischen Assoziationen und Implikationen zu übersehen.

Es passt ins Bild unserer Lektüre von *Vom Ich als Princip der Philosophie*, dass während der Abfassung dieser Schrift im Frühjahr 1795 dem Inspektorat seitens der Repetenten mitgeteilt wurde, «dass die Stipendiaten beinahe in dem allgemeinen Ruf der herrschenden naturalistischen Grundsätze stehen.» Wilhelm G. Jacobs kommentiert dies unter Bezugnahme auf das zeitgenössische Verständnis von «naturalistisch» – im Sinne der Zurückweisung positiv-offenbarter Überlieferung und der Beschränkung auf vernunftgegebenes Wissen – folgendermaßen: «Der Ruf der Stipendiaten war somit der, Offenbarungstheologie und -religion abzulehnen. Sie standen wieder einmal im Geruch der Irreligiosität» und, wie man ergänzen kann, des revolutionären Handelns im Geiste der mit dem Denken Kants und Fichtes in Verbindung gebrachten Unterminierung der Religion sowie der kirchlichen und staatlichen Ordnung. Denn wenn Freiheit das höchste ist – Anfang und Ende der Philosophie und damit der Maßstab der Vernunft – muss der Glaube an die göttliche Offenbarung und ihre das Denken und Leben der Menschen bindende Autorität ein Skandalon sein.

Deutlich zeigen sich die politischen Implikationen der Philosophie des frühen Schellings auch in seinem Wissenschaftsideal. Schellings *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* richten sich nämlich nicht nur gegen die politische Instrumentalisierung und Funktionalisierung der Wissenschaft, gegen die, «welche die Wissenschaft überhaupt nur als Nützlichkeit begreifen»⁴¹, sondern betonen auch die Orientierung wissenschaftlichen Wissens an einem einzigen und «absoluten Zweck ... außer diesem haben sie gar keinen»⁴². Dieser Zweck liegt im Wissen, in der «Idee des an sich selbst unbedingten Wissens, welches schlechthin nur Eines und in dem auch alles Wissen nur Eines ist, desjenigen Urwissens, welches, nur auf verschiedenen Stufen der erscheinenden idealen Welt sich in Zweige zerspaltend, in den ganzen unermesslichen Baum der Erkenntnis sich ausbreitet.»⁴³ Dieses «unbedingte Wissen» kann nur frei mit- und nachvollzogen werden, ansonsten wäre die Wissenschaft nur ein «fremdes Eigentum» und kein persönlicher Besitz.⁴⁴

Schellings Verständnis der Wissenschaft und ihres Zwecks stellt daher eine Kritik dar an der durch den Staat verantworteten «Unterdrückung so vieler Individualitäten ... um sie zu desto tauglicheren Instrumenten für ihn selbst zu machen.»⁴⁵ Schelling sieht das einzige legitime Verhältnis der Politik auf die Wissenschaft darin, dass diese die Wissenschaft «blühend» mache, «um ihnen so viel möglich Würde nach Innen und Ansehen nach außen zu geben.»⁴⁶ Schellings Kritik an der faktischen Realität nicht nur der universitär-wissenschaftlichen, sondern auch der gesellschaftlich-politischen

Verhältnisse konnte der aufmerksame Zuhörer seiner Vorlesungen nicht überhören – gerade auch angesichts der Tatsache, dass auch in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* Schelling von der Einheit von Theorie und Praxis, d.h. von Wissen und Handeln, ausgeht, denn die «Bildung zum vernunftmäßigen Denken» ist nach Schelling auch «die einzige zum vernunftmäßigen Handeln.»⁴⁷

5. Die «philosophische Ekklesiologie» des Deutschen Idealismus

Nachdem wir die politischen Implikationen und Hintergründe der Philosophie Schellings und damit in exemplarischer Weise auch des Deutschen Idealismus skizziert haben, wenden wir uns nun den ekklesiologischen Dimensionen der idealistischen Philosophie zu. Insofern für Schelling der Begriff der Monarchie «mit dem der Kirche wesentlich verflochten ist»⁴⁸, haben seine monarchie-kritischen Intentionen – das gilt ähnlich auch für den jungen Hegel und für Fichte – auch Auswirkungen auf sein Kirchenverständnis. Sowohl die Monarchie in ihrer gegebenen Form als auch die Kirche symbolisieren den Geist der Unfreiheit und Knechtschaft, den es zu überwinden gilt, da er mit der Entdeckung der Autonomie und Würde des Menschen nicht zu vereinbaren ist.

Diese Kritik führt aber nicht dazu, dass die Kirche und damit auch die Ekklesiologie im Denken Schellings überhaupt keine Rolle mehr spielte. Vielmehr setzen vor allem Schelling und Hegel eine «philosophische Ekklesiologie» voraus, die auf einer Transformation der seit Paulus für das christliche Denken charakteristischen Vorstellung, dass es eine unsichtbare Kirche gibt, die zur sichtbaren Kirche in einem komplexen Verhältnis steht, beruht. Der auch unter dem Einfluss von Kants 1793 erschienener Schrift *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* stehende Rückgriff auf die Vorstellung einer Dialektik bzw. eines Dualismus von sichtbarer und unsichtbarer Kirche hat, wie wir sehen werden, wichtige philosophische (und, darüber vermittelt, theologische) Implikationen.

Die Bedeutung dieser Transformation der Vorstellung der unsichtbaren Kirche für das philosophische Selbstverständnis der Idealisten zeigt sich deutlich in einem Brief Hegels an Schelling aus dem Januar 1795. Hegel schreibt an seinen Freund und Mitstreiter: «Das Reich Gottes komme, und unsere Hände seyen nicht müßig im Schoose! ... Vernunft und Freiheit bleiben unsre Losung, und unser Vereinigungspunkt die unsichtbare Kirche.»⁴⁹ Schelling antwortet zustimmend und erinnert an die Aufgabe, die sich den beiden jungen Philosophen stellt, nämlich die Impulse der Kantischen Philosophie zu bewahren, in «seiner ganzen Vollendung» darzustellen und die Alternative der Zeit radikal zu formulieren: «Wir wollen beide weiter – wir wollen beide verhindern, dass nicht das Gröste was unser Zeitalter her-

vorgebracht hat, sich wieder mit dem verlognen Sauerteig vergangner Zeiten zusammenfinde – es soll rein, wie es aus dem Geist seines Urhebers gieng, unter uns bleiben, und, ist es möglich, nicht mit Verunstaltungen, und Herabstimmungen zur alten hergebrachten Form, sondern in seiner ganzen Vollendung, in seiner erhabenen Gestalt, und mit der lauten Verkündung: dass es der ganzen bisherigen Verfaßung der Welt und der Wißenschaften Streit auf Sieg oder Untergang anbiete, von uns zur Nachwelt gehen.»⁵⁰

Die Losung von Hegels und Schellings gemeinsamer denkerischen Arbeit nennt zunächst das Leitmotiv des Deutschen Idealismus, nämlich die Verknüpfung von Vernunft und Freiheit. Für die Idealisten ist das System der Wirklichkeit nicht notwendigerweise deterministisch; vielmehr vollendet es sich erst in einem System der Freiheit. Der Vereinigungspunkt von Vernunft und Freiheit wird von Hegel als die «unsichtbare Kirche» bezeichnet, auf das Kommen des Gottesreiches bezogen und der sichtbaren Kirche antithetisch gegenübergestellt, da dort ihrer Ansicht nach weder Vernunft noch Freiheit noch «Vernunft und Freiheit» herrschen.

Hegel und Schelling richten sich in ihrem Philosophieverständnis aber nicht nur gegen die sichtbare Kirchlichkeit der protestantischen oder römisch-katholischen Orthodoxie, sondern erheben auch implizit den Anspruch, in der Vereinigung von Vernunft und Freiheit das Christentum erst vollends zu realisieren und dabei die Reformationsgeschichte weiterzuschreiben und philosophisch zu radikalisieren. Die unsichtbare Kirche ist nicht nur eine Gegen- oder Alternativkirche; sie ist auch die wahre und eigentliche Kirche, an der die sichtbare Kirche – sowohl im Hinblick auf ihre Leistungen als auch im Hinblick auf ihre Mängel – gemessen werden muss. Nicht die politisch wie religiös konservativen und der Philosophie Kants in ihrem vollen Sinne kritisch gegenüberstehenden theologischen Lehrer des Tübinger Stifts, sondern Hegel und Schelling sind ihrem Selbstverständnis nach die wahren Erben der Reformatoren. In ihrem Denken werden die Impulse der Reformation, die vor allem in der besonderen Betonung des einzelnen Menschen, seines Gewissens und der damit verbundenen Befreiung des Menschen aus den Zwängen der Fremdbestimmung lagen, weiterentwickelt, indem sie mit dem Geiste der Philosophie Kants verbunden werden.

Zudem wird in dem Gedanken einer Vereinigung von Vernunft und Freiheit, der allen Systementwürfen des Deutschen Idealismus zugrunde lag, die Idee der unsichtbaren Kirche, der nach traditionellem Verständnis die sichtbare Kirche als ihrem weltjenseitigen Ziel entgegenpilgert, aus ihrem eschatologischen Kontext herausgelöst. Sie wird nicht nur in Anlehnung an Kants ethisches Verständnis der unsichtbaren Kirche in einen moral-philosophischen, sondern vor allem auch in einen welt-immanenten geschichtlichen und Kontext gestellt. Stellt nämlich die systematische Vereinigung

von Vernunft und Freiheit eine lösbare Aufgabe dar – und die philosophische Pointe des Deutschen Idealismus besteht ja gerade darin, dass das Problem eines Systems der Freiheit nicht nur, wie etwa bei Kant geschehen, als Desiderat angezeigt oder bestenfalls ansatzweise behandelt wurde, sondern dem Anspruch nach gelöst wurde bzw. gelöst werden kann – dann ist auch der Vereinigungspunkt, nämlich die unsichtbare Kirche, aufgrund eigenen Vernunft- und Freiheitsvollzuges geschichtlich realisierbar.

Wir sehen deutlicher, was hier philosophisch vor sich geht, wenn wir danach fragen, was die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche theologisch leistet. Da wir an dieser Stelle keine ausführlichen ekklesiologischen Überlegungen mit einer hinreichenden Berücksichtigung konfessioneller Unterschiede und historischer Entwicklungen anstellen können, müssen wir uns auf einige wesentliche Merkmale beschränken: Theologisch wird mit der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zum Ausdruck gebracht, dass die sichtbare Kirche in einem geschichtlichen, rein menschlich nicht zu überwindenden Zwischenbereich angesiedelt ist, nämlich zwischen der schon ergangenen Offenbarung und der noch ausstehenden Erfüllung und Vollendung der Geschichte, und dass sie damit auch in einem Zwischenbereich zwischen einer menschlichen Institution und einer göttlichen Stiftung zu situieren ist.

Innerhalb der christlichen Theologie- und Kirchengeschichte ist der Ort der Kirche in diesen «Zwischenbereichen» oft unterschiedlich akzentuiert worden. Davon war aber im wesentlichen die entlastende Grundfunktion der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche nicht betroffen. Denn diese Unterscheidung stellt die Kirche und ihre Geschichte unter einen theologischen, d.h. sowohl eschatologischen als auch gnadentheologischen, Vorbehalt und entbindet sie damit von der Überforderung, das Gottesreich in seiner Fülle *hic et nunc* oder im geschichtlichen Verlauf zu manifestieren, und unterbindet damit politisch-theologische oder theologisch-politische Extrempositionen.

Wenn nun die Philosophie des Deutschen Idealismus sich auf die Vorstellung einer unsichtbaren Kirche bezieht, so fehlen diese theologischen Vorbehalte. Die Vorstellung einer «unsichtbare Kirche» wird vor dem Hintergrund des Geschichtsoptimismus und der Anthropologie der Aufklärung gelesen und ist jetzt Chiffre für eine Situation, die vom Menschen selbst als eines freien und vernünftigen Wesens in der Geschichte realisiert werden kann. Die Transformation der Ekklesiologie steht also in engem Zusammenhang mit der Transformation christlicher Geschichtstheologie und Anthropologie. Während das christliche Geschichts- und Menschenbild entlastend auf den handelnden Menschen wirkte, geht die idealistische Transformation – wie jeder Anspruch, die unsichtbare Kirche zu sein oder als «Vereinigungspunkt» erreichen zu können – gewissermaßen mit einer Überforde-

rung des Menschen einher, die sich nicht nur im System- und Totalanspruch des idealistischen Denkens zeigt, sondern auch in seinen philosophischen und politischen Nachwirkungen.

Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass mit der idealistischen Aufhebung theologisch-dogmatischer Gehalte in Philosophie der Anspruch einhergeht, dass nur ein «System der Freiheit» – also die Vermittlung von Vernunft und Freiheit – die Impulse der Reformation aufgreifen und fortsetzen könne und dass das Christentum sich daher nicht empirisch-historisch, sondern nur spekulativ – und das heißt philosophisch – adäquat verstehen lasse. Dieser Anspruch zeigt sich sehr deutlich auch in Schellings Vorlesung über das Studium der Theologie, die er innerhalb seiner *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* gehalten hat. In dieser Vorlesung bezeichnet Schelling die Philosophie als «das wahre Organ der Theologie als Wissenschaft ..., worin die höchsten Ideen von dem göttlichen Wesen, der Natur als dem Werkzeug und der Geschichte als der Offenbarung Gottes objektiv werden.»⁵¹ Mit dieser Bestimmung des Verhältnisses von Christentum, Theologie und Philosophie richtet sich Schelling gegen die von ihm des Empirismus beschuldigte Theologie. Deren Erkenntnisart und Standpunkt, so erklärt er, müsse man als «verloren und vergessen» betrachten: «Die sämtlichen Lehren dieser Wissenschaft sind empirisch verstanden und als solche sowohl behauptet als bestritten worden. Auf diesem Boden aber sind sie überall nicht einheimisch und verlieren durchaus ihren Sinn und Bedeutung.»⁵² Es gelte, so Schelling, dass die Theologen statt eines rein empirischen Standpunkts «die höhere Ansicht der Geschichte selbst, welche durch die Philosophie wie durch das Christentum vorgeschrieben ist, zu der ihren»⁵³ machen. Sogar aus christlicher Sicht stellt sich daher nach Schelling die Aufgabe einer in der Philosophie dargestellten «höheren Ansicht der Geschichte selbst».

Schellings Position stellt eine Kritik der empirisch fassbaren historischen Dimension des Christentums, seiner geschichtlichen Dokumente und eines darauf basierenden Verständnisses des Christentums dar, da Vernunft und Freiheit nicht auf die Vorgaben empirisch-geschichtlicher Fakten angewiesen sind bzw. nicht angewiesen sein dürfen. Schelling geht daher sogar so weit zu behaupten, dass «die sogenannten biblischen Bücher» ein «Hindernis der Vollendung» des Christentums gewesen seien, die überdies «an echt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen anderen der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten.»⁵⁴

Schellings in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* entfaltete spekulative Philosophie des Christentums geht einher mit ekklesiologischen Überlegungen. Laut Schelling müsse die Anschauung Gottes «durch eine zugleich unendliche und begrenzte Erscheinung repräsentiert werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal,

und die Einheit aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche als lebendiges Kunstwerk.»⁵⁵ Während die Kirche die ideale Repräsentation der Anschauung Gottes ist, drückt sich im «vollkommenen Staat» die Harmonie von Freiheit und Notwendigkeit real aus, denn die Idee des vollkommenen Staates ist genau dann erreicht, «sobald das Besondere und das Allgemeine absolut eins, alles was notwendig zugleich frei und alles frei Geschehende zugleich notwendig ist.»⁵⁶ Insofern nur die Philosophie die Identität des Realen und des Idealen in der Idee des Absoluten adäquat erfassen kann, werden Staat und Kirche bei Schelling aus einer philosophischen Perspektive – und damit aus der einzig möglichen Perspektive – als zwei grundsätzlich verschiedene und komplementäre Momente der geschichtlichen Erscheinung des Absoluten gedeutet. Aus dieser Perspektive verweist Schelling nicht nur den Anspruch der sichtbaren, gewissermaßen an die staatliche «Realität» angeglichenen Kirche und ihrer Theologie in seine Grenzen, sondern fordert auch, dass der Staat der Philosophie absolute Freiheit schuldig sei.⁵⁷

6. Der Zusammenhang von Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie in der Philosophie des Deutschen Idealismus

Damit erörtern wir bereits die Frage nach dem Zusammenhang von Gesellschaftstheorie – bzw. politischen Vorstellungen – und Ekklesiologie in der Philosophie des Deutschen Idealismus. Es dürfte deutlich geworden sein, dass sowohl Schellings politische als auch seine ekklesiologischen Gedanken der Verteidigung der Freiheit und der Vernunft des Individuums verpflichtet sind und sich gegen die Fremdbestimmung des einzelnen richten. Damit sind sie eng aufeinander bezogen. Sowohl Gesellschaftstheorie als auch Ekklesiologie nehmen in der Philosophie Schellings eine Position innerhalb eines philosophischen Systementwurfs ein. Der Zusammenhang zwischen Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie äußert sich in seinem Werk daher nicht mehr in einer direkten Beziehung zwischen Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie – etwa im Sinne des für die Ostkirche charakteristischen Cäsaropapismus oder der in der Kirchengeschichte des Westens oft nachweisbaren Politisierung der Ekklesiologie –, sondern in einer philosophisch vermittelten Beziehung zwischen Kirche und Staat, die auf der Grundlage der Kritik der gegebenen Kirche und des faktischen Staates und der Einsicht in die fundamentale Bedeutung der Freiheit entwickelt wird.

Denn das Bindeglied zwischen der idealistischen Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie ist der Gedanke der Freiheit und damit auch der Gedanke eines moralischen und geschichtlich verwirklichtbaren Reiches der Freiheit, in dem jeder Fremdbestimmung durch politische und kirchliche Autoritäten

ein Ende gesetzt ist und in der die Autonomie des Menschen in vollem Maße verwirklicht ist. Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie werden somit zu Subdisziplinen der Philosophie. Die Philosophie des Deutschen Idealismus steht somit aber auch im Kontext der modernen Politisierung und Theologisierung des philosophischen Diskurses (denn hier gewinnt die Philosophie selbst eine politische und theologische Dimension), deren gesellschafts- und geschichtsphilosophischen Impulse vor allem im Denken Karl Marx', aber auch unter den politischen Entwürfen der Rechtshegelianer ihre Fortsetzung finden sollten.

Während die Philosophie der Gegenwart vielen philosophischen Impulsen des Deutschen Idealismus tief verpflichtet bleibt, können die Antworten, die die idealistischen Philosophen auf die Frage nach der philosophischen Vermittlung von System und Freiheit und nach den gesellschaftlichen und im weitesten Sinne religiös-theologischen Implikationen dieser Vermittlung gaben, nur noch bedingt befriedigen. Sie zeigen – um es grundsätzlich zu formulieren – das Problem einer absolut gesetzten Vernunft und Freiheit, die ihre eigene Endlichkeit, Bedingtheit und Geschichtlichkeit nicht mehr konzeptionalisiert und sich unter keinen Vorbehalt mehr stellt. Es handelt sich mithin um das Problem einer als unbedingt verstandenen Vernunft, die die gesamte Wirklichkeit in Systeme des Wissens einzuordnen versucht – einschließlich Staat und Kirche, deren philosophisch nicht fassbare Eigendimensionen damit nicht mehr artikuliert werden konnten.

Die Frage nach der Geschichte, nach der Faktizität des Lebens und der Unableitbarkeit und Unsystematisierbarkeit des «Anderen der Vernunft» sind Fragen, auf die die idealistische Philosophie aus eigener Kraft keine Antworten formulieren konnte. Schelling hat das Problem, dass die reinrationale Transzendentalphilosophie nie zum Wissen, dass etwas tatsächlich der Fall sei, gelange, sondern immer nur sicheres Wissen darüber, was denn etwas sei, erreiche, in seinem Spätwerk deutlich formuliert und seine Anfänge durch eine «positive Philosophie» ergänzt. Wie sich diese Selbstkorrektur auf seine politischen und ekklesiologischen Vorstellungen auswirkt, ist eine Frage, die an dieser Stelle allerdings nicht behandelt werden kann.⁵⁸

7. Die Konsequenzen des Idealistischen Entwurfes für die Gesellschaftstheorie und Ekklesiologie der Gegenwart

Es ist deutlich, dass die Grenzen und Probleme der idealistischen Systementwürfe auch Konsequenzen für ihre Gesellschaftstheorien und ihre Ekklesiologien haben. Die politisch wie theologische bedeutsame Transformation christlicher Eschatologie innerhalb eines vermeintlich geschichtlich realisierbaren Systems der Freiheit und damit vor allem auch die «philoso-

phische Ekklesiologie» des Deutschen Idealismus scheitern angesichts der unaufhebbaren Spannung von System und Freiheit – wie alle Versuche, diese Spannung einseitig aufzulösen, scheitern müssen. Die Aufgabe der Ekklesiologie mag heute darin liegen, diese erkenntnistheoretische und ontologische Spannung nicht nur aufrecht zu halten, sondern geschichtlich-eschatologische die Versöhnung menschlicher Existenz als Gegenstand der Hoffnung zu interpretieren.

Dies hat auch politische Implikationen, insofern ein eschatologisches Verständnis von Geschichte es erlaubt, die Spannung von bloßem Leben und gutem Leben aufrecht zu erhalten und nicht um den Preis des Wirklichkeitsverlustes bzw. der totalitären Wirklichkeitsmanipulation aufzulösen – sei es in einem Totalitarismus rechter Natur, der das gute Leben um willen des reinen Lebens opfert, oder in einem Totalitarismus linker Provenienz, der das bloße Leben angesichts einer kontra-faktisch antizipierten Gestalt guten Lebens aufzugeben bereit ist.⁵⁹ Angesichts der unaufhebbaren Spannungen menschlicher Existenz stellte sich auch einer säkularen Gesellschaftstheorie die Aufgabe, die Situation des endlichen Menschen anzuerkennen und die Geschichte nicht mit heilsgeschichtlichen Attributen auszustatten. Der politische und der theologische Diskurs werden somit in ihrer Differenz anerkannt, ohne dass ihre wechselseitige Bezogenheit geleugnet werden müsste. Denn genausowenig wie die Philosophie Kirche und Staat systematisch integrieren kann und darf, darf die Gesellschaftstheorie (oder politische Theorie) nicht zu einer Quasi-Ekklesiologie theologisiert oder die Ekklesiologie zu einer reinen Gesellschaftstheorie säkularisiert werden.

Im Scheitern des idealistischen Versuches, System und Freiheit wie auch Philosophie, Staat und Kirche miteinander zu vermitteln, zeigen sich aber nicht nur die unaufhebbaren Differenzen von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie, sondern auch, dass aus der Sicht der Gesellschaftstheorie und der Ekklesiologie philosophischen Vermittlungsversuchen gegenüber Skepsis angesagt ist. Dies gilt heute genauso gut wie vor 200 Jahren. Während heute die Eigendimensionen von Staat und Kirche zwar nicht mehr auf eine philosophisch fassbare Komplementarität von idealer und realer Repräsentation Gottes oder des Absoluten reduziert werden, findet man Versuche, sie als systemtheoretisch oder soziobiologisch einholbare Funktionen innerhalb eines weder theologisch noch gesellschaftstheoretisch fassbaren Systemganzen zu interpretieren und damit neue Totalsysteme der Wirklichkeit zu entwickeln. In dieser Situation haben die Gesellschaftstheorie und die Ekklesiologie in ihrem Wissen um ihre jeweilige Eigendimension (und in der Behauptung dieser ihnen eigenen Dimension) auch eine wichtige Funktion sowohl für den Menschen von heute als auch im Hinblick auf die Philosophie oder diejenigen wissenschaftlichen Disziplinen, die beanspruchen, das Erbe der Philosophie angetreten zu haben.

ANMERKUNGEN

¹ Bei den folgenden Überlegungen handelt es sich um eine geringfügig überarbeitete Fassung eines Aufsatzes, der ursprünglich unter dem Titel «Vernunft, Freiheit und das Reich Gottes. Überlegungen zur gesellschaftstheoretischen und ekklesiologischen Dimension der Philosophie des Deutschen Idealismus», in: Albrecht Grözinger, Georg Pfeleiderer, Georg Vischer (Hrsg.), *Protestantische Kirche und moderne Gesellschaft. Zur Interdependenz von Ekklesiologie und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit* (Christentum und Kultur 2), Zürich 2003, 107–131, erschienen ist. Zur Fragestellung dieses Aufsatzes vgl. auch (mit anderer Akzentsetzung) Holger Zaborowski, «Reason and Freedom remain our Schibboleth and the Invisible Church our Point of Unity.» *The German Idealist View of the Church and its Political Implications*, in: Christoph Stumpf und Holger Zaborowski (Hrsg.), *The Political Self-Understanding of Christianity. Proceedings of a Becket Institute Conference at the University of Oxford, 28 September–1 October 2000. With forewords by Bishop Hans Christian Knuth and Cardinal Walter Kasper* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 86), Berlin 2004, 191–218.

² Wenn im folgenden von «Gesellschaftstheorie» die Rede ist, so wird dieser Begriff in einem weiten Sinn verstanden. Das genaue Verhältnis zwischen Gesellschaftstheorie, politischer Theorie, politischer Philosophie oder politischer Wissenschaft, die Implikationen dieser Begriffe sowie ihr Verhältnis zueinander wird an dieser Stelle nicht zum Gegenstand einer ausführlichen Diskussion gemacht. Diese konzeptionelle Vereinfachung kann vor dem Hintergrund unserer Fragestellung gerechtfertigt werden. Ähnliches gilt im Hinblick auf die Begriffe «Ekklesiologie» und «Kirche(n)», bei denen auf weitere konfessionsbezogene oder im engeren Sinne theologische Differenzierungen verzichtet wird.

³ Für eine genauere Analyse dieses Prozesses und den Unterschied moderner politischer Wissenschaft zur klassischen politischen Philosophie siehe zum Beispiel: Leo Strauss, *What is Political Philosophy? And Other Studies*, Chicago und London 1988; Eric Voeglin, *The New Science of Politics. An Introduction*, Chicago und London 1987.

⁴ Vgl.: Francis Bacon, *Novum Organum I*, Aphorismus 3.

⁵ Vgl.: Thomas Hobbes, *Leviathan*, vor allem Kapitel 26. Auf die komplexe Frage danach, wie die rechtsphilosophische Position Hobbes' im Kontext der Moderne interpretiert werden kann, kann an dieser Stelle nicht näher eingegangen werden. Vgl. dazu neben den bereits genannten Arbeiten von Strauss und Voeglin auch: Robert P. Kraynak, *History and Modernity in the Thought of Thomas Hobbes*, Ithaca und London 1990.

6 Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., A 484.

⁹ Ebd., A 492f.

¹⁰ Ebd., A 492.

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Frühjahr bis Herbst 1884*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, Band VII/2, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1974, 260.

¹² Vgl.: G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in: *Sämtliche Werke* 11, herausgegeben von Hermann Glockner, Stuttgart–Bad Cannstatt 1971, 564; ders., *System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*, in: *Sämtliche Werke* 10, herausgegeben von Hermann Glockner, Stuttgart–Bad Cannstatt 1965, 440.

¹³ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 555.

¹⁴ G.W.F. Leibniz, *Monadologie*, auf Grund der kritischen Ausgabe von André Robinet (1954) und der Übersetzung von Artur Buchenau mit Einführung und Anmerkungen herausgegeben von Herbert Herring, Hamburg 21982, § 87.

¹⁵ G.W.F. Leibniz, *Monadologie*, § 84.

¹⁶ Ebd., § 83.

¹⁷ Ebd., § 85.

¹⁸ Ebd., § 86.

- ¹⁹ Immanuel Kant, *Opus Postumum*, AA VIII, 58.
- ²⁰ J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre* (1794), in: *Werke 1793-1795* (= *Werke der J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* Band 2), herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn, Stuttgart-Bad Cannstatt 1965, 91.
- ²¹ J.G. Fichte, *Wissenschaftslehre* (1794), 99.
- ²² Vgl. hierzu vor allem: Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago 1988, vor allem 7ff. und 22ff.
- ²³ F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, in: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Band V, Stuttgart und Augsburg 1859, 257.
- ²⁴ Johann Gottlieb Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, in: *Werke 1791-1794* (= *Werke der J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* Band 1), herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Jacob unter Mitwirkung von Manfred Zahn und Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, 390f.
- ²⁵ Ebd., 390.
- ²⁶ J.G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, in: *Werke 1797-1798* (= *Werke der J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* Band 4), herausgegeben von Reinhard Lauth und Hans Gliwitzky unter Mitwirkung von Richard Schottky, Stuttgart-Bad Cannstatt 1970, 195.
- ²⁷ J.G. Fichte, *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution*, 386.
- ²⁸ Ebd., 203
- ²⁹ Ebd., 204f.
- ³⁰ Vgl. zum Beispiel: Robert Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg-Aumühle 1938; Ernst Benz, *Schellings theologische Geistesahnen*, Wiesbaden 1955 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 1955 Nr. 3); Ernst Benz, *Schelling. Werden und Wirken seines Denkens*, Zürich 1955; Wilhelm G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989 (= *Spekulation und Erfahrung* 12); Wilhelm G. Jacobs, *Gottesbegriff und Geschichtsphilosophie in der Sicht Schellings*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1993 (= *Spekulation und Erfahrung* 29). Für das Verhältnis Hölderlins zur französischen Revolution siehe: Pierre Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*, Frankfurt am Main ⁴1977. Siehe vor allem die Arbeiten von Wilhelm G. Jacobs für weitere Literaturverweise.
- ³¹ Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Kritische Gesamtausgabe*, Band VI/2, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin und New York 1968, 52 (Nr. 38).
- ³² Wilhelm G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, 11; vgl. vor allem 11-30 für das Verhältnis der Tübinger Studenten zur Französischen Revolution und 11 für weitere Literatur zum Thema.
- ³³ *Aus Schellings Leben. In Briefen. Erster Band: 1775-1803*, Leipzig 1896, 31.
- ³⁴ Ebd., 31f. Vgl. hierzu auch Wilhelm G. Jacobs, *Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde im Stift und an der Universität Tübingen*, 11: «Die ... immer wieder angeführten Berichte über einen Tanz von Stiftern – unter ihnen Hegel und Schelling – um einen Freiheitsbaum sowie über Schellings angebliche Übersetzung des Marseillaisers ins Deutsche werden allerdings von der neueren Forschung kaum noch für glaubwürdig gehalten.»
- ³⁵ F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795), (= *Historisch-kritische Ausgabe*, Reihe I, Werke 2), herausgegeben von Hartmut Buchner und Jörg Jantzen unter Mitwirkung von Adolf Schurr und Anna-Maria Schurr-Lorusso, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, 77.
- ³⁶ Ebd., 77.
- ³⁷ Ebd., 77f.
- ³⁸ Ebd., 78.
- ³⁹ Ebd., 78.
- ⁴⁰ Ebd., 101.
- ⁴¹ F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 232.

⁴² Ebd., 236.

⁴³ Ebd., 215.

⁴⁴ Vgl. hierzu auch: ebd., 233.

⁴⁵ Ebd., 236.

⁴⁶ Ebd., 237.

⁴⁷ Ebd.. Auf die Differenzen zwischen dem Systementwurf in *Vom Ich als Princip der Philosophie* (1795) und in den *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* können wir hier nicht näher eingehen und müssen uns auf die folgenden skizzenhaften Bemerkungen beschränken: Schelling geht in den *Vorlesungen* von der Identität der absoluten Freiheit und der absoluten Notwendigkeit aus. In diesem Gedanken spricht sich zwar eine Modifikation seines Freiheitsgedankens aus, aber nicht eine *grundsätzlich* neue Bestimmung der Freiheit und ihrer politischen Implikationen. Was für unseren Zusammenhang von größerer Bedeutung ist, ist eine Änderung des Tons. Im Vergleich zur revolutionären und jugendlich-radikalen Grundtendenz von *Vom Ich* sind die *Vorlesungen* eher durch einen gewissermassen »reformatorischen« und gesetzteren Grundton gekennzeichnet.

⁴⁸ F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 314.

⁴⁹ F.W.J. Schelling, *Briefwechsel 1786-1799*, herausgegeben von Irmgard Möller und Walter Schieche, (= *Historisch-kritische Ausgabe*, Reihe III, Briefe 1), Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 20.

⁵⁰ Ebd., 20f.

⁵¹ F.W.J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums*, 299.

⁵² Ebd., 296.

⁵³ Ebd., 297; siehe zur »höheren Ansicht der Geschichte« auch 294f.

⁵⁴ Ebd., 300.

⁵⁵ Ebd., 293.

⁵⁶ Ebd., 313f.

⁵⁷ Ebd., 284.

⁵⁸ Im Rahmen dieser Ausführungen kann auch nicht gezeigt werden, ob und inwiefern Schelling in seinem Spätwerk eine Position gefunden hat, die die idealistische Überforderung des Menschen und seiner Vernunft wie auch die philosophische Aufhebung der positiven Offenbarungsgehalte vermeidet. Es gibt durchaus Anzeichen in seinen Münchener oder Berliner Vorlesungen, die für eine solche Interpretation sprechen, obwohl Schellings Denken weiterhin zumindest ambivalent bleibt. Für die Ambivalenz des Spätwerks Schellings siehe auch: Holger Zaborowski, *Geschichte, Freiheit, Schöpfung und die Herrlichkeit Gottes. Das »System der Freiheit« und die unaufhebbare Ambivalenz der Philosophie Schellings*, in: Holger Zaborowski und Alfred Denker (Hrsg.), *System – Freiheit – Geschichte. Schellings Einleitung in die Philosophie von 1830 im Kontext seines Werkes*, Stuttgart 2003 (= *Schellingiana* 16).

⁵⁹ Dieser Gedanke ließe sich von der Philosophie Robert Spaemanns her weiterentwickeln. Für seine politische Philosophie siehe etwa: *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*, Stuttgart 1977. Für den Unterschied zwischen »rechts« und »links«, die ideengeschichtliche Genese dieser Begriffe sowie ihrer ontologischen Voraussetzungen und Implikationen siehe auch: ders., *Zur Ontologie der Begriffe »rechts« und »links«*, in: *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Stuttgart 2001, 260–269.

HANS MAIER · MÜNCHEN

DREIERLEI REICHE

Von den Schwierigkeiten der Deutschen mit dem Reich

Die Deutschen tun sich schwer mit dem Reich. Das hängt mit ihrer wechsellvollen Geschichte zusammen, in deren Verlauf das Wort «Reich» sehr verschiedene, ja gegensätzliche Bedeutungen angenommen hat. Dass das Alte Reich, das Bismarckreich, das Hitlerreich in der Diskussion dauernd vermischt und verwechselt werden, das erklärt – wenigstens zum Teil – die historisch-politische Verwirrung, die im gegenwärtigen Deutschland bezüglich der Reichsgeschichte herrscht: nicht nur im Alltagsleben, sondern auch unter Wissenschaftlern, in Seminaren, Schulen, Redaktionen. Symbolisch und enthüllend waren die Irritationen um den «Deutschen Bundestag im Reichstag» in Berlin vor wenigen Jahren. Zum Vergleich: Die Franzosen stört es keinen Augenblick, dass ihre republikanische Nationalversammlung in einem Adelspalais der Monarchie tagt!

Klärungen, Klarstellungen sind also nötig: Vergleiche unter den drei Reichen selbst wie auch bezüglich ihres Verhältnisses zum jenseitigen, zum Gottesreich. Denn jenes Gottesreich – selbst «nicht von dieser Welt»! – hat in vielfältiger Weise die irdischen Reiche beeinflusst und geprägt, als utopisches Vorbild und unsichtbares Maß – so dass sie plötzlich zu etwas Sakralem wurden, das die profane Politik überstieg. Wie aber soll man einem Reich begegnen, das eben nicht nur ein Reich, ein Staat, ein irdisches Gemeinwesen, sondern ein «Heiliges Reich», ein Sacrum Imperium ist? Das fiel nicht nur Franzosen und Engländern im Mittelalter schwer – es verwirrt und verstört ganz offensichtlich auch die heutigen Deutschen.

1. Das Erste (Alte) Reich

Beginnen wir mit dem ostfränkisch/sächsischen Reich, aus dem sich später das (erste) Deutsche Reich entwickelt hat. Es entstand aus dem Zerfall des karolingischen Großreichs und hatte lange Zeit Bestand – von 962, als Otto I.

HANS MAIER; geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaft in München, von 1970-86 Bayerischer Kultusminister; 1988-99 Inhaber des Münchener Guardini-Lehrstuhls für christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mitherausgeber der Communio.

in Rom zum Kaiser gekrönt wurde, bis zur Niederlegung der Kaiserkrone durch Franz II. im Jahr 1806.

Anfangs war dieses Reich ein mächtiges Gebilde. Es griff in seiner Frühzeit kräftig nach Osten und nach Norden aus – gegen Ungarn, Slawen, Dänen. Mit der Erneuerung des römischen Kaisertums, seiner «Translatio» von den Franken zu den Deutschen, wurde es zu einer Dreiländer-Trias (Deutschland, Italien, Burgund). Es beanspruchte eine zentrale Stellung in Europa. Auf ihm lag der Glanz und die Last des römischen Erbes. Von den Stauferkaisern an verstand sich dieses Reich als «Heiliges Reich» (Sacrum Imperium) – zugeordnet und gleichgeordnet der ebenfalls heiligen römischen Kirche.

Der Zusatz «Heiliges Römisches Reich *deutscher Nation*», nachweisbar seit 1474, war demgegenüber eher eine Einschränkung – im heutigen Licht deutet er bereits auf das Zeitalter der Nationalstaaten voraus. In der folgenden Zeit verwandelte sich das übernationale Heilige Römische Reich Zug um Zug in ein Deutsches Reich, behielt aber seinen Namen bis zuletzt bei, was zu Irritationen führte. So konnte sich Voltaire angesichts der immer größeren Kluft zwischen Anspruch und Wirklichkeit den Scherz erlauben zu sagen, das Reich sei in seinen Augen «weder heilig noch römisch noch ein Reich».¹

Die Geschichte des Reiches seit dem 14. Jahrhundert ist ein stetiger Prozess des Kleinerwerdens, Abschmelzens, des Verfalls. Von dem immer noch riesigen Heiligen Römischen Reich deutscher Nation gingen seit Karls V. Scheitern vor Metz (1553) kaum noch gefährliche Angriffe aus. Im Gegenteil, es zog jetzt immer mehr Angriffe von außen auf sich – durch Türken, Schweden, Franzosen. Vor allem nach dem Dreißigjährigen Krieg war das deutsche Reich in den Augen fremder Beobachter gekennzeichnet von «anarchy and weakness» (The Federalist). Die Nachbarn rechneten kühl mit der Schwäche und Schwerbeweglichkeit des deutschen Kolosses in der europäischen Mitte. Das umfängliche Gebilde war kein «unruhiges Reich», wohl aber ein Reich auf tönernen Füßen – es brach 1805/06 unter dem Ansturm der wohlorganisierten französischen Armeen rasch zusammen. Längst hatte es jenen Zustand «struktureller Nicht-Angriffsfähigkeit» erreicht, der heute als Ideal konsequenter Abrüstung und als Fundament «vertrauensbildender Maßnahmen» gilt.

Auf das ruhmlos untergegangene Erste Reich blickten die Deutschen mit sehr verschiedenen Gefühlen zurück. Die preußisch-protestantisch geprägte Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts ließ bestenfalls die Zeit des frühen und hohen Mittelalters gelten – «Canossa» galt als Wende, als Unterwerfung der Kaiser und des Reiches unter den Willen des römischen Papstes; die Italien- und Romzüge der Kaiser wurden kritisch betrachtet als leichtfertige Verschwendung deutschen Blutes im «welschen Süden». Dagegen hörten die Katholiken nicht auf, vom Reich – jetzt «Altes Reich» genannt – und

seiner Größe zu träumen, in Österreich, aber auch in Deutschland: Aus diesem Geist heraus forderte Görres 1814 die Vollendung des Kölner Domes als deutsches Nationaldenkmal, als Erinnerung an die alte Einheit von Kaiser, Reich und Kirche. Die Vorstellung eines neuen deutschen Reiches unter einem Kaiser blieb bei vielen Katholiken auch im 19. Jahrhundert lebendig. Kaiser und Reich – das war mehr als nur eine historische Erinnerung.² So entstand unter katholischen Abgeordneten in der Paulskirche gegenüber der «kleindeutschen» eine «großdeutsche» Option (ein Deutsches Reich mit Einschluss Österreichs!) – und so wirkten Idee und Überlieferung des «Sacrum Imperium» in mannigfachen Metamorphosen bis weit ins 20. Jahrhundert hinein.

2. Das Zweite Reich: Nationalstaat mit protestantischer Dominanz

Doch ein Zurück zum Alten Reich erwies sich als nicht möglich. 1815, beim Wiener Kongress, scheiterte die Erneuerung des Reiches an den divergierenden Interessen der alten und neuen deutschen Staaten, die sich besser in einem lose organisierten «Deutschen Bund» geborgen fühlten. Und 1848/49 war es der österreichisch-preußische (katholisch-evangelische) Dualismus, der einem neuen Reich im Wege stand. In beiden Fällen spielte auch die Haltung der Nachbarstaaten eine Rolle – sie ängstigten sich vor einem riesigen Koloss in Europas Mitte. Bekanntlich wurde die deutsche Frage dann von Bismarck «mit Blut und Eisen» gelöst. Es entstand ein neues, nach Norden verlagertes, nicht mehr übernational verfasstes, sondern nationalstaatlich geprägtes Reich unter einem protestantischen Kaiser. Das Zweite Kaiserreich war ein neues Gebilde. Die Kaiseridee wurde transformiert, geographisch wie politisch. In welchem Verhältnis stand das neue Reich zur Reichstradition, zum Kaisergedanken? Wie verhielt es sich gegenüber dem – die alte Kaisergeschichte wenigstens in Teilen fortführenden – Habsburger-Reich?

Der amtliche Name des von Bismarck geschaffenen Zweiten Reiches hieß «Deutsches Reich». (Die Bezeichnung blieb auch in der Weimarer Zeit und während des Nationalsozialismus bestehen.) An sich war die Rückkehr der Begriffe «Reich» und «Kaiser» im Jahr 1871 (nach einer mehr als halbhundertjährigen Pause!) ein historisches Paradox. Wie sollte ein neues Reich aussehen nach einem so tiefen Grabenbruch, nachdem man sich 1803–06 so entschieden und endgültig von der Reichstradition verabschiedet hatte?

Bei der neuerlichen Option für «Kaiser und Reich» spielten verschiedene Dinge mit. Einmal wünschte die neue evangelische Mehrheit im Bismarckstaat ein «protestantisches Kaisertum» – ein Kaisertum, das national war, im Unterschied zum übernationalen alten. Deutschland sollte ein Nationalstaat unter Nationalstaaten werden, es sollte den Weg Italiens gehen, das lange

Zeit Träger der anderen Universalmacht, des Papsttums, gewesen war – in seinem Charakter ebenso übernational wie das Deutsche Reich unter seinen Kaisern. Innenpolitische Gründe kamen hinzu. In der Kaiserfrage steckte auch ein Stück Symbolpolitik. Dem König von Preußen, so argumentierte Bismarck, könne sich der bayerische König nicht unterstellen – einem Kaiser wohl.³ Und endlich hatte die politische Romantik auch im evangelischen Deutschland einen Hauch der Sehnsucht nach dem Alten Reich hinterlassen. All dies ergab jene wirkungsvolle Mischung, wie sie in den neuen Titeln «Deutsches Reich» und «Deutscher Kaiser» zum Ausdruck kam.

Man suchte nach 1871 für den neugegründeten Nationalstaat eine geschichtliche Legitimation – und fand sie, zum Teil wenigstens, im mittelalterlichen Reich. Dem entsprach die aktuelle Präsentation der Vergangenheit. Es wurde üblich – und zwar erst zu dieser Zeit! – Speyer, Worms, Mainz, Frankfurt und andere Dome «Kaiserdome» zu nennen.⁴ Viele unvollendete mittelalterliche Kirchen wurden im späten 19. Jahrhundert «zu Ende gebaut», Kaiserburgen und Kaiserpfalzen wurden überall in Deutschland restauriert, ja rekonstruiert – von Aachen und Goslar bis zur Hohenkönigsburg im Elsass. Ein später Reichspatriotismus, stellenweise eine regelrechte Reichsmystik, entwickelte sich, in Nord- und Ostdeutschland noch stärker als im Westen und im Süden. Die Spuren begegnen in der Geschichtswissenschaft wie in der Literatur. Unter den evangelischen Protagonisten des Reichsgedankens ragen die Westfälin Gertrud von le Fort aus Minden und die Niedersächsin Ricarda Huch aus Braunschweig hervor. In Huchs Werk dominiert das Alte Reich bis in ihre spätesten Arbeiten hinein – und le Fort, in Hildesheim konfirmiert, sah in ihren Jugenderinnerungen im alten Dom «die Geister des ersten Reiches, das man das Heilige Römische nennt, an mir vorüber(ziehen), um mich nie mehr zu verlassen».⁵

3. Das «Dritte Reich» ein Reich?

Gegenüber dieser Haltung, die man als «nachholende Aneignung» bezeichnen könnte, stellt die Selbstbezeichnung der NS-Diktatur als «Drittes Reich» einen eindeutigen Fall von Usurpation dar. Der Name «Drittes Reich» kam aus keiner historisch-politischen Überlieferung, er war literarisch vermittelt. Das Werk des Kulturhistorikers Arthur Moeller van den Bruck «Das dritte Reich» (1923) lieferte den Nationalsozialisten das willkommene Stichwort für ihr eigenes Wollen – die utopisch zündende Parole für eine Umgestaltung des Reiches in ihrem Sinn.

Das Dritte Reich hatte mit dem Zweiten nur die territoriale Gestalt gemeinsam (abzüglich der Einbußen durch den Versailler Vertrag). Mit dem Ersten Reich der Deutschen verband es so gut wie nichts. Der Kontrast könnte nicht größer sein: Das Alte Reich war ein auf Tradition und Konsens

beruhender, hierarchisch strukturierter Verband. Er diente der «aufrichtung fridens und rechts», der Rechts- und Friedewahrung; erobernde Dynamik nach außen war ihm ebenso fremd wie zentralistisches Durchgreifen nach innen. Ein einheitliches Reichsbürgerrecht gab es nicht.⁶ Der Gegensatz zum zentralistisch verfassten (wenngleich immer wieder polykratisch durchlöcherten) Hitlerstaat, in dem rechtliche Begrenzungen von Anfang an fehlten, ist deutlich. In dieser schrankenlosen Tyrannis standen Staat und Recht gegenüber der Dynamik der «Bewegung» von vornherein auf verlorenem Posten; im Zweifel galt der Satz: «Die Partei befiehlt dem Staat.»

So trug die Anknüpfung an «das Reich» für die Nationalsozialisten überwiegend taktische und propagandistische Züge. Das Hitlerreich machte sich den positiven Klang des Wortes «Reich» zu eigen – ja es schwelgte förmlich in immer neuen Verknüpfungen von Ämtern, Behörden, Personen mit «dem Reich». Die Liste ist endlos – neben den Reichskanzler und die Reichsminister traten die Reichsarbeitsführer, Reichsbauernführer, Reichsjugendführer, die Reichsfrauenführerin, die Reichszahnärzte- und Reichsidentistenführer usw. Eine Reichsmusikkammer, eine Reichsfilmkammer, eine Reichsschrifttumskammer, eine Reichstheaterkammer wurden eingerichtet. Es gab Reichsparteitage, Reichsmusiktage, den Reichsbauerntag – aber auch die Reichsfluchtsteuer und die Reichskleiderkarte. Kein Wunder, dass der Volksmund diese inflationäre Verbreitung des Wortes Reich mit eigenen Wortschöpfungen sarkastisch übersteigerte: Der Reichsführer SS Heinrich Himmler wurde in seiner bayerischen Heimat «Reichsheini» titulierte, das Judenpogrom von 1938 mutierte im Berliner Jargon zur «Reichskristallnacht», die Schauspielerin Kristina Söderbaum, eine Standardbesetzung in Frauenfilmen mit tragischem Ausgang, wurde zur «Reichswasserleiche».

Fazit: Wenn im Namen Reich etwas Mystisches fortlebte, etwas, das über den «normalen Staat» hinausging, ein Abbild einer jenseitigen, göttlichen Ordnung, so hat der Nationalsozialismus diese Züge gründlich diskreditiert und zerstört. Ein Reich, gar ein «Heiliges Reich», wird es nach dem Nationalsozialismus nicht mehr geben – auch nicht in der säkularisierten Gestalt, die ihm moderne «Heilbringer» verleihen wollten. Die Zeit «politischer Religionen» ist endgültig vorbei. Das macht den Blick frei für die reale, nicht überhöhte Gestalt des Ersten Reiches (und der Reichstradition überhaupt) – eine Tradition, die man weder nationalstaatlich abwerten noch im Hinblick auf das kommende Europa als «föderales Vorbild» verklären, sondern nüchtern aus ihrer Zeit verstehen sollte.

FLORIAN MICHEL · PARIS

DAS CHRISTKÖNIGSFEST

Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik

«Christus wird dein König genannt
– von dir Mensch –
wegen seiner besonderen Liebe zu dir»¹.

Schon 1902 echauffierte sich Miguel de Unamuno über all die Anhänger des heiligsten Herzen Jesu und der Krone Jesu Christi: «Man liegt uns ständig mit der sozialen Herrschaft Jesu Christi in den Ohren, und selbst diejenigen, die sie verkünden, wissen kaum, was darunter zu verstehen ist.»² Trotz der öffentlichen Bekanntmachung der Enzyklika *Quas Primas*, die das Christkönigsfest im Jahr 1925 begründete, und trotz aller katechistischen Bemühungen der Kirche betont noch 1953 der Domherr von Tours, der für die Gruppe Katholische Aktion verantwortlich ist, welche im Gefolge des päpstlichen Dokuments zur Förderung des neuen Fests gegründet wurde³, die schwierige Verkündigung dieses liturgischen Festes: «Es mag sein, dass viele unserer Zeitgenossen, vor allem unsere Landsmänner, der Verehrung des Christkönigs befremdet gegenüber stehen, schon wegen seines Namens. Das Königtum ist in Frankreich nicht in Mode; der Königstitel klingt schlecht.»⁴

Das Christkönigsfest ist ein komplexes und vieldeutiges Fest mit höchst vermischten Formen der Verehrung. Einerseits reiht es sich als ein weiteres Ereignis in das Jubeljahr 1925 ein, andererseits fügt es sich in die Langzeitperspektive der Kirchentradition ein. Es ist ein Fest, das rekapituliert, aber auch in sich abgeschlossen ist. Es hat etwas von Weihnachten, dem Dreikönigsfest, Palmsonntag, Ostern und Himmelfahrt zugleich⁵. Manche sehen im Christkönigsfest, insbesondere im päpstlichen Gründungsdokument *Quas Primas*, den ultimativen Ausdruck einer anti-modernen Theokratie. Andere deuten es als den Versuch, die Christenheit auf augustinische oder bellarminische Weise zu restaurieren⁶, und wieder andere interpretieren es auf ganz anderer Ebene als öffentliches Bekenntnis der Unabhängigkeit der

Kirche im Hinblick auf totalitäre Regime, um so den Vorrang des Spirituellen zu garantieren⁷.

Die zeitgenössische deutsche und italienische Geschichtsschreibung betont das prekäre Gleichgewicht, auf dem das Christkönigsfest basiert. Daniele Menozzi hat gezeigt, in welchem Maß der Herz-Jesu-Kult als Problematik des «Dazwischen» zu verstehen ist, «zwischen einer inneren Frömmigkeit und der christlichen Restauration der Gesellschaft»⁸. Für einen deutschen Autor ist die Liturgie des Christkönigs in einem «Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik» angesiedelt⁹. Trotz des vorsichtig gewählten Titels – *Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik* – wirft ein italienischer Kommentator, der sich vor allem auf das umfangreiche Wissen seiner Landsleute in Bezug auf die Verehrung des heiligsten Herzen Jesu stützt¹⁰, dem Autor vor, den Akzent zu sehr auf die Liturgie zu legen: «[Er] ist ein Liturgiker und seine spezifische Kompetenz, die Seite für Seite zu Tage tritt, verleitet ihn ein ums andere Mal dazu, das prekäre Gleichgewicht zwischen den liturgischen Elementen und denen aus dem Bereich der Verehrung und Politik zu ignorieren»¹¹.

Mit der französischen Historiographie verhält es sich genau umgekehrt: Sie vernachlässigt die Liturgie und beharrt so sehr auf der politischen Theologie von Pius XI., dass sie sich schließlich im Kreis dreht. Fabrice Bouthillon bemerkt zum Beispiel, dass «die Enzyklika *Quas Primas* offiziell einen liturgischen Gegenstand hat», fügt jedoch hinzu, dass das Fest «nicht von einer politischen Ebene zu trennen ist». Er schließt: «Der Verweis auf den Christkönig erhält am Ende des Pontifikats von Pius XI. eine völlig neue Bedeutung. (...) Es ist nicht mehr von dem thronenden, furchtbar autokratischen Christus die Rede, dessen finstre Mächte *Quas primas* noch aufzählt. Wenn man nicht Gefahr liefe, ein religiöses Bild durch ein anderes zu ersetzen, möchte man sagen, dass Pius XI. genau den Konversionsprozess durchgemacht hat, den Christus von den Aposteln verlangt hatte; er hat auf das alttestamentarische Bild des triumphierenden Königtums verzichtet, um sich eine Theologie der Kenosis zu eigen zu machen: Von nun an stellt Jesus vor Pilatus das göttliche Königreich dar, und dieses ist nicht länger eine Autokratie, sondern die Verhöhnung aller totalitären Ansprüche der weltlichen Mächte. Der Allmächtige trägt nur eine Dornenkrone. An die Stelle des *Pantocrator* ist der Verfolgte getreten»¹².

Bouthillon hat wahrscheinlich Recht: Nach den totalitären Regimen der 1930er Jahre erscheinen einige der Möglichkeiten und Ansprüche der Institution des Christkönigs überholt. Aber muss man sich deswegen gleich eine «Konversion» Pius' XI. vorstellen? Die Festliturgie sah als Lesung des Tages genau das Evangelium vor, in dem Jesus Pilatus erklärt, sein Königreich sei nicht von dieser Welt¹³. *Quas Primas* war im Übrigen weit davon entfernt, das Bild eines triumphierenden Königtums im Stil des Alten

Testaments vorzuschreiben: «Zu wiederholten Malen hören wir von den Juden, ja von den Jüngern selbst die irrtümliche Meinung, der Messias werde dem Volke wieder zur Freiheit verhelfen und das Reich Israel wieder aufrichten. Christus zerschlug diese Einbildung und verachtete dieses Hoffen. Als das von Bewunderung ergriffene Volk ihn zum König ausrufen wollte, da lehnte er sowohl Titel als Ehre ab, indem er floh und sich verbarg. Dem römischen Landpfleger erklärte er, *sein Reich sei nicht von dieser Welt.*»¹⁴.

Liturgie, Frömmigkeit, politische Theologie – diese drei Stränge sind also untrennbar miteinander verbunden, wenn man nicht die Orientierung verlieren will: «[D]as Problem ist von äußerster Komplexität, und es wäre anmaßend zu versuchen, es in einigen Formeln zu lösen»¹⁵. Notgedrungen ist die Problematik dieses Artikels also eng gesteckt. Ausgehend von einer Neulektüre einiger Dokumente und der Entscheidungen in Rom geht es darum, die Genealogie von *Quas Primas* in ein neues Licht zu rücken. Daran anschließend versuchen wir, die Verflechtung von Liturgie, Frömmigkeit und Politik aufzuzeigen und schließlich einige Elemente der kurz- und mittelfristigen Rezeption der Enzyklika darzulegen.

Pius XI. veröffentlicht den Text von *Quas Primas* bezeichnenderweise zu Ende des Jubeljahres 1925, am 11. Dezember, und vollendet und krönt damit die Enzyklika. So heißt es in *Quas Primas*: «Und gereichte all das, was im Verlaufe des Heiligen Jahres geschah oder getan wurde und was gewiss steter Erinnerung würdig ist, etwa nicht zur Ehre und Verherrlichung des Stifters der Kirche, des höchsten Herrn und Königs?» Das erste Christkönigsfest wurde ausnahmsweise am 31. Dezember 1925 gefeiert, um das Jubeljahr zu beschließen¹⁶. Das Jahr 1925 ist geprägt durch seine missionarische Ausrichtung – «Man sah dort, wie die Kirche durch unermüdliche Arbeit das Reich ihres Bräutigams von Tag zu Tag weiter ausbreitet, auf alle Länder, auf alle Inseln, mögen sie noch so weit entfernt im Ozean liegen; man sah die große Zahl der Gebiete, die mit viel Schweiß und Blut tapferster und unermüdlicher Missionare dem katholischen Glauben gewonnen wurden; man sah aber auch, welch weite Gebiete es noch der heilsamen und milden Herrschaft unseres Königs zu gewinnen gilt» – und rhythmisch bestimmt durch Pilgerströme und Heiligsprechungen, «als im majestätischen Glanze der St. Peters-Basilika nach Verkündigung des feierlichen Dekretes eine gewaltige Menge von Gläubigen den Dankeshymnus sang: *Du König der Herrlichkeit, Christus! [Tu Rex gloriae Christe!]*» 1925 ist aber auch das Jahr des 1600-jährigen Jubiläums des Konzils von Nizäa: «Umso lieber ließen Wir diese Jahrhundertfeier festlich begehen und haben sie selbst in der Vatikanbasilika begangen, als jenes Konzil die Lehre von der Wesensgleichheit des Eingeborenen mit dem Vater verkündete und als katholischen Glaubenssatz erklärte. Ferner hat es die Worte *cuius regni non erit finis* (dessen

Reich kein Ende haben wird) ins Glaubensbekenntnis aufgenommen, womit es die königliche Würde Christi bekannte».

Stark bewegt von diesen Ereignissen beschließt Pius XI., «das Heilige Jahr durch die Einführung eines besonderen liturgischen Festes zu Ehren Unseres Herrn Jesus Christus als König abzuschließen».

Bei Erscheinen der *Quas Primas* fallen zwei Dinge auf. Zum einen ist es die Kohärenz zu Anfang des Pontifikats von Pius XI., denn seine ersten Jahre stehen gänzlich unter dem Zeichen der Krone und des Königreichs. Zum anderen fällt die Kontinuität im Denken von Pius XI. im Vergleich zu dem seiner Vorgänger auf. Der Titel *Quas Primas* verweist auf «den ersten Rundbrief» von Pius XI., *Ubi Arcano Dei Concilio* vom 23. Dezember 1922. Als programmatischer Brief entwickelt er den Wahlspruch, den Pius XI. für sein Pontifikat gewählt hat: «Daraus ergibt sich klar, dass es keinen Frieden Christi gibt außer im Reiche Christi, und dass wir nicht wirksamer um die Herstellung des Friedens uns bemühen können als durch Errichtung des Reiches Christi». In mehrfacher Hinsicht ist *Quas Primas* die Anwendung von liturgischen und pastoralen Richtlinien, die Pius XI. bereits in *Ubi Arcano* zum Reich Christi entwickelt hatte. Dort liest man: «Es herrscht Jesus Christus in den Geistern der einzelnen Menschen durch seine Lehren, er herrscht in den Herzen durch die Liebe, er herrscht in jedem Menschenleben durch die Beobachtung seines Gesetzes und die Nachahmung seines Beispiels nach dessen vielfacher Beziehung. Er herrscht ebenso in der häuslichen Gemeinschaft, wenn diese, begründet durch das Sakrament der christlichen Ehe, wie ein Heiligtum unverletzt besteht. Es herrscht endlich der Herr Jesus in der bürgerlichen Gesellschaft, wenn in ihr Gott in höchster Ehre steht und von ihm der Ursprung der Autorität und die Rechte hergeleitet werden, damit weder das Gesetz des Herrschens noch die Pflicht und Würde des Gehorsams gebrochen, und über diese der Kirche jener Rang der Würde zuerkannt wird, in dem sie von ihrem Urheber selbst eingesetzt worden ist, nämlich der einer vollkommenen Gesellschaft, der Lehrerin und Führerin der übrigen Gesellschaften, jedoch in der Art, dass sie deren Gewalt nicht schwächt – denn sie sind alle auf ihrem Gebiet rechtmäßig – sondern sie zu ihrem Vorteil vollendet, wie die Gnade die Natur».

Quas Primas hat jedoch seine Wurzeln in noch älterem Gedankengut. Zweimal zitiert Pius XI. die Enzyklika von Leo XIII., *Annum Sacrum*, vom Mai 1899, in der Leo XIII. die Menschheit dem heiligsten Herzen Jesu geweiht hatte. In diesem Punkt, schreibt Pius XI. in *Quas Primas*, «machen wir uns bereitwillig die Worte unseres Vorgängers Leo XIII., unsterblichen Andenkens, zu eigen: Seine Herrschaft erstreckt sich nicht nur auf die katholischen Völker, auch nicht nur auf jene, die durch die Taufe von Rechts wegen der Kirche angehören, mögen auch irrige Anschauungen sie fernhalten oder Uneinigkeit sie von der Liebesgemeinschaft scheiden, sondern

sie umfasst auch jene, die den christlichen Glauben nicht besitzen; somit untersteht im vollsten Sinne die ganze Menschheit der Herrschaft Jesu Christi». Und etwas weiter ist in *Quas Primas* nochmals zu lesen: «O welchen Glückes könnten wir uns freuen, wenn Einzelmenschen wie Familien und Staaten sich von Christus leiten ließen! «Dann endlich wird man, um die Worte Unseres Vorgängers Leo XIII. zu gebrauchen, die er vor 25 Jahren an die Bischöfe des Erdkreises richtete, so viele Wunden heilen können, dann wird jedes Recht seine ursprüngliche Kraft wieder erlangen, dann endlich werden die kostbaren Güter des Friedens wiederkehren, und es werden die Schwerter und Waffen den Händen entgleiten, wenn alle bereitwillig Christi Herrschaft annehmen und ihm gehorchen werden, wenn jede Zunge bekennen wird, dass *der Herr Jesus Christus in der Herrlichkeit Gottes des Vaters ist*»».

Die Theologie des Christkönigs tritt in den Schriften Leo XIII. überall zutage. Pius XI. hätte genau so gut den Beginn von *Annum sacrum* zitieren können, wo die Weihe der Menschheit an das heiligste Herz Jesu explizit mit der Herrschaft Christi verknüpft wird: «Die Herrschaft Christi umfasst auch alle Einzelmenschen christlichen Glaubens, so dass die Universalität des Menschengeschlechts wirklich der Macht Jesu unterliegt.» Oder aber die folgende Passage: «Wenn alle Macht Christus gegeben ist, folgt daraus notwendigerweise, dass sein Reich souverän, absolut, unabhängig vom Willen irgendeines Wesens sein muss, so dass keine Macht der seinen gleich oder ähnlich ist. Und da ihm dieses Reich im Himmel und auf Erden gegeben wurde, müssen Himmel und Erde ihm gehorchen. Diese Macht Christi und dieser Einfluss auf die Menschen werden spürbar durch Wahrheit, Gerechtigkeit und vor allem Wohltätigkeit.»

Pius XI. erinnert in *Quas Primas* ebenso an Papst Pius X.: «Ferner verordnen Wir, dass alljährlich am gleichen Tage die Weihe der ganzen Menschheit zu Ehren des heiligsten Herzen Jesu erneuert werden soll, wie dies Unser Vorgänger Pius X., seligen Andenkens, alljährlich zu wiederholen anbefohlen hatte». Um die Genealogie der *Quas Primas* genauer zu beschreiben, müsste man ebenso die Entstehungsgeschichte der Enzyklika *Ubi Arcano* rekapitulieren, in der Pius XI. ausführlicher auf seine Anleihen verweist: «Als daher Pius X. sich bemühte, alles in Christus zu erneuern, da hat er gleichsam von göttlicher Eingebung geleitet jenes Wort der Herstellung des Friedens vorbereitet, das hernach das Ziel Benedikts XV. war. Wir möchten das, was beide Vorgänger sich zum Ziele setzten, zugleich erstreben und werden mit Auferbietung größter Anstrengung danach ringen, dass wir den Frieden Christi im Reiche Christi gewinnen».

Pius XII. nimmt seinerseits in seiner ersten Enzyklika *Summi Pontificatus* vom Oktober 1939 die Errungenschaften seiner Vorgänger auf und stellt «die erste Enzyklika [seines] Pontifikats unter das Zeichen des Christ-

königs»: Von Beginn an würdigt er in der Enzyklika *Leo XIII.* und erinnert an die doppelte Weihe der Menschheit an das heiligste Herz Jesu und an den Christkönig: «Mit welcher Freude, mit welcher Begeisterung und welcher stillen Zustimmung begrüßten Wir, ein Levit, der gerade einmal das *Introibo ad altare Dei* rezitieren konnte (Ps. XLII, 4), die Enzyklika *Annum Sacrum* als Botschaft des Himmels! Wie könnten Wir nicht mit Freude diese Gelegenheit ergreifen, um den Kult des Königs der Könige und Herrn der Herren (I *Tim.*, VI, 15 ; *Apoc.*, XIX 16) zum Einzugs- und Pontifikats- und zum Einzugsgesang unseres Pontifikats zu machen, ganz im Sinn unseres unvergesslichen Vorgängers und in treuer Ausführung seiner Absichten? Wenn wir *sub specie aeternitatis* die äußeren Ereignisse und inneren Entwicklungen der letzten vierzig Jahre betrachten und die Erfolge gegen die Mängel aufwiegen, erscheint Uns im Geist die universelle Weihe der Menschheit an den Christkönig immer mehr in ihrer heiligen Bedeutung, in ihrem mahnenden Symbolismus. Wir werden ihrer Kraft gewahr, die Seelen zu reinigen und zu erhöhen, zu kräftigen und zu erbauen; wir sehen in der Weihe aber zugleich eine vorausschauende Weisheit, die darauf zielt, jede menschliche Gesellschaft zu heilen und das wahrhaft Gute in ihr zu fördern» (Pius XII, *Summi Pontificatus*, 1939).

Pius XII. besteht in seiner Enzyklika *Sempiternus Rex Christus* vom September 1951 ebenfalls auf der Königswürde Christi und setzt die Theologie des Christkönigs fort, indem er mit der Enzyklika *Ad caeli Reginam* vom 11. Oktober 1954 das Fest der Königin Maria begründet (und es nicht unterläßt, *Quas Primas* hierbei zu zitieren). Dieses neue liturgische Fest, das auf den 31. Mai des Jahres gelegt wird, ist wie das des Christkönigs eine Reaktion auf eine ähnliche Bewegung: «Als Pius XI. das Christkönigsfest eingeführt hatte, präsentierte eine Bewegung internationalen Ausmaßes mehr als tausend Petitionen an Pius XII., damit dieser ein analoges Fest zum Königreich Marias einführen möge»¹⁷.

Erwähnen muss man hier die zunehmende Werbung für die Figur des Christkönigs in den päpstlichen Schriften, angefangen von *Annum Sacrum* von Leo XIII. im Jahr 1899 bis zu *Ad caeli Reginam* von Pius XII. im Jahr 1954. Die ausgeprägteste Form dieser Werbung ist in *Quas Primas* zu finden. Doch die Enzyklika aus dem Jahr 1925 ist nur ein Glied in einer Kette, in die es sich einreicht, über die es aber auch hinausgeht. *Quas Primas* setzt zwar die Theologie des Reichs Christi verbunden mit dem des heiligsten Herzen Jesu fort, doch sie nimmt auch das Ende des Pontifikats von Pius XI. (mit der Heiligsprechung von Robert Bellarmin (1542-1621) im Jahr 1928, der 1931 zum Doktor der Kirche ernannt wird; dem Konkordat mit Italien und dem Aufstieg autoritärer Regime) sowie das Pontifikat von Pius XII. vorweg. Daher möchten wir im Folgenden eine Richtung verfolgen, die Elemente der Liturgie, der Frömmigkeit und der Politik zugleich berücksichtigt.

In liturgischer Hinsicht zeigt sich Pius XI. überraschend innovativ, da er das Christkönigsfest in seinem Status gleich setzt mit Weihnachten und Ostern. Es handelt sich in der vorkonziliaren Nomenklatur um ein «doppeltes Fest erster Güte». Die Zeitschrift *La Vie spirituelle* verwies anlässlich des Erscheinens der Enzyklika *Quas Primas* auf die Debatten, die der Verkündigung voraus gegangen waren: «Unsere Leser wissen, das *La Vie spirituelle* nicht die Einführung eines gesonderten Festes verlangt hat. So lange die Frage der freien Diskussion der Gläubigen ausgesetzt war, trafen zwei Thesen aufeinander. Den einen erschien die Epiphanie als das geborene Fest des Christkönigs. Es hätte gereicht, so denken wir, wie auch eminente Liturgiker, das Christenvolk erneut auf den Sinn des Dreikönigsfests aufmerksam zu machen. Der zweite Standpunkt nahm großzügiger auf die Zerstreuungen und Versäumnisse der Masse der Christenheit Rücksicht. Nun ist die Kirche eine sehr zärtliche Mutter, die angesichts der Schwächen ihrer Kinder Nachsicht gewohnt ist. Dieser Gedanke inspirierte die Wünsche der Hierarchie und veranlasste den Heiligen Vater dazu, ein separates Fest zu gewähren»¹⁸.

Aus pädagogischen Gründen schafft Pius XI. also das Christkönigsfest: «Denn mehr als irgendwelche noch so eindrucksvollen Dokumente des kirchlichen Lehramtes haben die alljährlichen Gedächtnistage der heiligen Geheimnisse wirksamen Einfluss auf die Belehrung des Volkes in Glaubenssachen und hiermit auf dessen Aufstieg zu den Freuden des inneren Lebens» (*Quas Primas*).

Man muss sich daher genauso zur Lehrkirche wie zur feiernden Kirche hinwenden, wenn man die Bedeutung begreifen möchte, die Pius XI. dem Fest beimisst. Das auf den letzten Oktobersonntag gelegte Christkönigsfest geht Allerheiligen voraus, da die Heiligen aufgerufen sind, am Ruhm des Königs teilzuhaben. Die vorkonziliaren Messbücher zeigen, dass die für das Fest gewählten Texte zwischen der Feier des Königs der Ehre und der Kontemplation des gedemütigten Königs schwanken, so dass eine definitive Entscheidung für eines der beiden Königsbilder unmöglich ist. Der Introitus ist ein Abschnitt aus der Apokalypse (5,12): «Ihm sei Ruhm und Reich [*imperium*] in alle Ewigkeit!» Die Kollekte spielt auf den Wahlspruch von Pius X. an: «Ewiger und allmächtiger Gott, Du hast die gesamte Schöpfung in Deinem wohlgeliebten Sohn errichten wollen [*in dilecto Filio tuo omnia instaurare*]», König des Universums. Gib der Familie aller Nationen, die aufgrund der Verwundung durch die Sünde geteilt ist, die Gnade, sich seiner sanften Macht zu unterwerfen [*imperio suavissimo*].» Als Lesung folgte ein Auszugs aus dem Brief des heiligen Paulus an die Kolosser (Kol. 1,12-20) sowie darauf einige Verse aus *Dominabitur*: «Er wird regieren von einem Meer zum anderen» (Ps. 71,8-11). Das Evangelium, der Dialog zwischen Pilatus und Jesus, entstammt Kapitel 18 des Evangeliums des heiligen Johannes. Das Stillgebet war dem Weltfrieden geweiht, der Frucht und

Ende von Christi Herrschaft ist nach dem Wahlspruch von Pius XI.: «Gib allen Völkern die Wohltaten der Einheit und des Friedens.» Das Gebet nach der Kommunion war schärfer: «Wir, die wir stolz sind, unter der Fahne des Christkönigs zu kämpfen, mögen wir mit ihm im Himmel regieren» ... Die Messe schloss auf ausdrücklichen Wunsch von Pius XI. mit dem Weiheakt an das heiligste Herz Jesu: «Ferner verordnen wir, dass alljährlich am gleichen Tage die Weihe der ganzen Menschheit an das heiligste Herz Jesu erneuert werden soll» (*Quas Primas*). Noch die Messbücher der 1950er Jahre enthalten dieses Weihegebet, dass die Verehrung beider, des heiligsten Herzen Jesu und des Christkönigs, verdeutlicht. Das Messbuch von Dom Gaspar Lefebvre erläutert, dass am Ende der Messe «in allen Kirchen der Weiheakt der ganzen Menschheit an das heiligste Herz Jesu vorgelesen werden soll» (Ausgabe von 1956, S. 1465). Das Messbuch von R.P. Feder nennt das gleiche Gebet den Akt der «Weihe der gesamten Menschheit an den Christkönig» (Ausgabe von 1952, S. 1725-1726) und setzt damit die beiden Verehrungen gleich. Dieses Weihegebet, das von Leo XIII. formuliert und von Pius XI. im Jahr 1925 modifiziert wurde¹⁹, kennzeichnet den Übergang von der einen Verehrung zur anderen.

«O liebster Jesus, Erlöser des Menschengeschlechtes, blicke gnädig auf uns herab, die wir in Demut vor Deinem Altare knien. Damit wir aber noch inniger mit Dir verbunden werden, so weiht sich heute jeder von uns freudig Deinem heiligsten Herzen. Erbarme Dich ihrer, o gütiger Jesus, und ziehe alle an Dein heiligstes Herz. Sei Du, o Herr, König nicht nur der Gläubigen, die nie von Dir gewichen sind, sondern auch der verlorenen Söhne, die Dich verlassen haben. Gib, dass sie bald ins Vaterhaus zurückkehren, damit sie nicht vor Elend und Hunger zugrunde gehen. Sei Du König auch über die, welche durch Irrtum getäuscht oder durch Spaltung von Dir getrennt sind. Rufe sie zum sicheren Hort der Wahrheit und zur Einheit des Glaubens zurück. Sei König über alle, die im Dunkel des Heidentums befangen sind oder im Islam leben und führe sie zum Licht Deines Reiches.»

Ohne das Evangelium des Tages zu ändern, verschob das Konzil das Datum des Fests und legte es auf den letzten Sonntag des Kalenderjahres, um so seine zusammenfassende und eschatologische Bedeutung zu betonen. Außerdem wurde das Pflichtgebet abgeschafft, das die Menschheit dem heiligsten Herzen Jesu weihte.

Auf der Ebene der Verehrung bestehen die Verbindungen zwischen dem heiligsten Herzen und dem Christkönig nicht nur in der Krönung von Statuen des heiligsten Herz Jesu, auch wenn es Feiern solcher Art gegeben hat²⁰. Die Verbindungen reichen bis zur Quelle der Anbetung des heiligsten Herzen Jesu und bis zur Heiligen Marguerite-Marie Alacoque (1647-1690) zurück, die im Mai 1920 von Benedikt XV. heilig gesprochen worden war.

Hatte nicht Jesus den Heiligen versprochen, dass er «trotz Satan und seinen Handlangern regieren würde»? Die Förderer der Herz-Jesu-Verehrung kämpften ebenso für den Christkönig.²¹ Das berühmteste Beispiel hierfür ist Pater Henri Ramière, ein Jesuit aus der Provinz Toulouse, der über seine Zeitschrift *Le messager du Cœur de Jésus* das soziale Königtum Jesu in den Jahren 1860-1880 definierte und verbreitete.²² So schreibt P. Ramière 1870: «Unter dem Begriff soziales Königtum Jesu Christi verstehen wir das Recht, das der Gottmensch besitzt – und das mit ihm auch die Kirche besitzt, die ihn hier unten repräsentiert – seine göttliche Autorität in moralischer Hinsicht sowohl auf Gesellschaften wie auch auf Individuen auszuüben, und die Verpflichtung, die dieses Recht Gesellschaften auferlegt, die Autorität von Jesus Christus und der Kirche in ihrer Existenz und ihrer kollektiven Aktion anzuerkennen.»²³ Für Pater Ramière, der durch Pius IX. bestärkt worden war, war die gottlose Politik, die säkularisierte Politik, wie sie die Französische Revolution hervor gebracht hatte, der Feind des sozialen Königtums Christi. Dies gipfelt 1882 in Paray-le-Monial in der Gründung einer Gesellschaft von der sozialen Herrschaft Jesu Christi, die sich 1920 in Bruderschaft des Christkönigs umbenannte²⁴. Daniele Menozzi, ein Spezialist zu diesem Thema, unterscheidet mehrere Etappen dieses Prozesses: «Von diesem Moment an beginnt die zweite Phase des langen Wegs, der von *Annum sacrum* von Leo XIII. 1899 bis zu Pius XI. 1925 und schließlich zur vollen päpstlichen Abnahme der Thesen über die königlichen Rechte Christi über die Gesellschaft» führt; er schlussfolgert, dass «sich über das Thema des sozialen Königtums ein Aspekt der Politisierung des Religiösen abzeichnet: Die Bildung einer hierokratischen Gesellschaft wird Gegenstand eines spezifischen Kultes.»²⁵

Man sieht, wie sehr sich Frömmigkeit und Politik hier verschränken. Ganz zweifellos leitet sich die Proklamierung des Königtums Christi in *Quas Primas* aus der Spiritualität des heiligsten Herzen Jesu ab. Es geht darum, öffentlich das Königtum Christi zu verkünden, um Abbitte zu leisten für die Abtrünnigkeit der Nationen und die immer stärker werdende Ideologie des Laizismus. *Quas Primas* erscheint als Reparations- und Bußaufgabe, um die Pflichtvergessenheit gegenüber dem Schöpfer wettzumachen.

Die Zeitschrift *Études*, herausgegeben von P. Yves de La Brière, die dem Kommentar der Enzyklika 1926 fünfzehn Seiten widmet, schließt mit der Bekräftigung des «obersten und universellen Rechts Gottes und Christi, dessen kühne und überlegte Negation der Laizismus ist.» Dabei gab der Text von *Quas Primas* selbst zu wenig Mehrdeutigkeiten Anlass: Der zeitgenössische Laizismus ist die Wurzel allen Übels; das Königtum Christi soll das Heilmittel sein: «Wenn wir nun anordnen, Christus solle von der ganzen katholischen Welt als König verehrt werden, so wollen Wir damit auch dem Bedürfnis unserer Zeit entgegenkommen und ein wirksames Heil-

mittel jener Pest entgegenstellen, welche die menschliche Gesellschaft befallen hat. Die Pest unserer Zeit ist der so genannte Laizismus mit seinen Irrtümern und gottlosen Absichten. Ihr wisst, ehrwürdige Brüder, dass diese Plage nicht an einem Tage ausbrach, sondern seit langem die Staaten insgeheim bedrohte. Man begann damit, Christi Herrschaft über alle Völker zu leugnen; man stritt der Kirche ihr Recht ab, das aus dem Rechte Jesu Christi selbst hervorgeht, die Menschheit zu lehren, Gesetze zu geben, die Völker zu leiten, um sie zur ewigen Seligkeit zu führen. Nach und nach wurde die christliche Religion mit den andern, falschen Religionen gleichgestellt und auf äußerst entwürdigende Weise mit diesen auf eine Stufe gestellt; sodann unterwarf man sie der weltlichen Gewalt und lieferte sie der Willkür der Fürsten und Staatsmänner aus. (...) Die überaus bitteren Früchte, welche diese Abkehr der Einzelnen und der Staaten von Gott in so großer Zahl und andauernd zeitigte, haben Wir im Rundschreiben *Ubi arcano* beklagt und beklagen sie heute wieder: nämlich den weit verbreiteten Samen der Zwietracht, jenen verzehrenden Neid und jene aufgestachelten Eifersüchteleien unter den Völkern, die eine friedliche Wiederversöhnung noch weitgehend behindern.»

Die Spiritualität des Christkönigs, die über alle Messbücher verbreitet wurde, ist die einer belagerten Zitadelle. Sie ähnelt dem letzten Ehrengefecht der Christenheit gegenüber der modernen Welt. Aber das Banner des Christkönigs erhebt sich auch inmitten der Ruinen der modernen Werte, die sich im Schlamm der Schützengräben aufgelöst haben.²⁶ Fabrice Bouthillon liefert zur politischen Theologie von Pius XI. den folgenden, subtil provokanten Kommentar: «Wenn man die Wiederkehr einer ähnlichen Katastrophe vermeiden will, muss man den gesamten Prozess der okzidentalen Säkularisierung umkehren. Die Theologie des Christkönigs bei Pius XI. verlangt nichts Geringeres als die bewusste Abschaffung der Modernität.» Bouthillon stellt jedoch klar, dass «die Enzyklika keine Kriegsmaschine gegen die Modernen» sei, denn das Königtum Gottes zeige sich ohne institutionelle Vermittlung, es handele sich weder um eine Papokratie noch um eine strenge Rückkehr zum politischen Augustinismus. Der Autor schließt, indem er die antimoderne Modernität von *Quas Primas* hervorhebt: «Die Ablehnung Pius' XI. der Modernen hat ihn nicht daran gehindert, ein charakteristischstes Produkt der Moderne hervorzubringen: eine Ideologie»²⁷. Sollte der Christkönig also nur eine zusätzliche Ideologie sein? Könnte man in ihm nicht einen katholischen Gegenvorschlag zur Epoche der Ideologien sehen? Es ist richtig, das *Quas Primas* manchmal Gott und Caesar auf eine Ebene zu stellen scheint, da das Reich Christi mit dem Begriff «Souveränität» beschrieben wird: Man schwankt zwischen einem Königreich, das nicht von dieser Welt ist, und den Königreichen dieser Welt, die angeblich verloren sind und die wiederhergestellt werden müssen. Sicherlich steckt auch ein

ideologischer Reiz in dieser Idee der Wiedereroberung im Namen des Christkönigs. Aber das diskreditiert nicht die politische Theologie von Pius XI., die aufgrund der Ereignisse notwendig geworden war: Wenn sie sich nicht dem Kampf für die Wiederkehr des Königs hingeben, für wen sonst sollen sich die Christen hergeben? Maurras, Mussolini, Franco, Hitler, Stalin, dem Völkerbund? In einer ideologischen Welt war wahrscheinlich eine katholische Ideologie nötig, die sich auf dem gleichen Terrain wie die Machtergreifung ansiedelte. Aber *Quas Primas* geht auch über die ideologische Ebene hinaus, denn sie erinnert daran, dass das «Königreich Gottes nicht von dieser Welt ist». Die Enzyklika hebt die Figur des gemarterten Königs der Juden hervor und beharrt auf der Universalität des christlichen Königtums. Die Entwicklung, die Fabrice Bouthillon im Pontifikat von Pius XI. unterscheidet und die das Gerüst seiner Interpretation der politischen Theologie des obersten Pontifex darstellt, war im Denkansatz schon in *Quas Primas* enthalten.

Eine ausführliche Untersuchung der Rezeption der Enzyklika in den katholischen Milieus Frankreichs zwischen den beiden Weltkriegen würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Wir möchten daher nur einige Leitlinien angeben und allgemeine Richtungen aufzeigen. In Paris scheint das Heiligtum von Montmartre der natürliche Ort des neuen Fests, das Mgr. Dubois, der Erzbischof der Stadt, mit Prunk und Pracht im Oktober 1926 feiert: «Mit einem Pontifikalamt in der Basilika Sacré-Cœur auf dem Montmartre feiern wir selbst,» so schreibt er seinen Priestern und Vikaren, «das Fest des Königtums Unseres Herrn. Eine symbolische Zeremonie soll dieses Fest kennzeichnen»²⁸. Der erste Gottesdienst fällt mit der Verurteilung der französischen Katholischen Aktion zusammen. Der Kardinal von Paris gedenkt, dem Christkönig alle ihm zustehenden Feierlichkeiten zu geben. So ist ein *triduum* vor der Feier vorgesehen, um das universelle Königtum Unseres Herrn zu erklären.²⁹ Sein Nachfolger, Kardinal Verdier, versucht seinerseits, die Verehrung des Christkönigs mit den Jugendbewegungen der Katholischen Aktion zu verbinden. So marschieren nach dem bekanntermaßen bewegten Jahr im Oktober 1934 10.000 junge Pariser, die sich aus der JEC³⁰, der JOC³¹ und den französischen Pfadfindern rekrutieren, im Namen des Christkönigs vom Palais de la Mutualité bis zur Notre-Dame. Eine Predigt von R.P. Doncoeur lädt diese jungen Menschen dazu ein, «eins in Christus» zu werden.³²

1927 gründet sich außerdem eine Erzbruderschaft des Christkönigs in Tours. Ein apostolischer Brief von Pius XI. hatte den Zweck der Gründung offiziell bestätigt und so die Verbindung zwischen Christkönig und Katholischer Aktion noch verstärkt: «Die Bruderschaft hat die Verbreitung der Enzyklika *Quas Primas* zum Christkönigsfest zum Ziel. Sie strebt daher die Ausdehnung des Königreichs des Christkönigs in der modernen Gesell-

schaft insbesondere durch die Katholische Aktion und mit modernen Verbreitungsmitteln an: Aktion des Milieus, Lehre, Presse, Missionen, Kino, Radio, usw. Mit der Katholischen Aktion ist untrennbar die Wiederherstellung des Reiches Christi verbunden.» Das den Mitgliedern empfohlene Gebet hat sich bis heute erhalten: «Oh Jesus Christus, ich erkenne Dich als universellen König an. Alles, was gemacht worden ist, ist für Dich geschaffen worden. Mache an mir alle Rechte geltend. Göttliches Herz Jesu, ich biete Dir meine schwachen Dienste an, damit alle Herzen Dein heiliges Königtum anerkennen und damit Dein Frieden im ganzen Universum herrsche»³³.

In den 1930er Jahre häufen sich die mehr oder weniger geglückten Versuche, das neue Fest zu feiern. 1936 entsteht ein Ritterorden des Christkönigs, der von Louis-Honoré d'Estienne d'Orves gegründet wird³⁴. Jacques Benoist verweist auf die Gründung eines religiösen Fraueninstituts, das dem Christkönig gewidmet ist: Die Anfang der 1930er Jahre entstandene Kongregation fusioniert in den 1970er Jahren mit sechs anderen Kongregationen. Ihre Gründerin, Schwester Marie-Rose Leclair, beschließt nach verschiedenen Erfahrungen in Lehr- und Klosterorden, eine Kongregation unter dem Namen Dienerinnen des heiligsten Herzens Jesu zu vereinen, die dann zu Dienerinnen des Christkönigs wird.³⁵

Ebenso gründete Kardinal Verdier ein Gotteshaus für die Anbetung des Christkönigs. Der Grundstein dieser neuen Kirche, die sich hinter dem Gymnasium Henri-IV bei den Benediktinerschwestern vom Heiligen Sakrament der Rue Tournefort im 5. Arrondissement befand, wurde im November 1935 gelegt; die Glocken wurden im Juni 1939 geweiht. Die Kirche überlebte den Krieg, aber nicht die Bagger, denn die Benediktiner entledigten sich Anfang der 1970er Jahre der Kapelle; das Kulturministerium ordnete 1977 den Abriss an mit der Begründung, der architektonische Wert des Ortes sei nicht erwiesen.³⁶

Die Kongregationen des Christkönigs sind verschwunden; die Gotteshäuser sind von den Bulldozern der 1970er Jahre niedergerissen worden. Die päpstlichen Dokumente sind natürlich noch da, wenn auch ein wenig isoliert, nachdem die Flut zurückgegangen ist. Es bleibt zudem ein Interpretationsansatz, den einige Philosophen und Theologen seit der Verkündigung von *Quas Primas* verfolgt haben. Ihm zufolge muss das Reich Christi, des Königs der Intelligenz, auf intellektueller Ebene errichtet werden. Étienne Gilson erklärte so, was es für ihn bedeute, seine Intelligenz in den Dienst des Christkönigs zu stellen. Wenn Christus König ist, dann ist die Theologie die Königsdisziplin: «Die theologischen Werte in ihrer Fülle wieder herzustellen und sie in das Denken des Gelehrten einzubringen, der berechnet oder experimentiert, sowie auch in die Vernunft des Philosophen, der meditiert, und in die Inspiration des Künstlers, der erschafft – genau das heißt es, die Intelligenz in den Dienst des Christkönigs zu stellen»³⁷.

Für Jacques Maritain sind es vor allem die Kulturschätze, die dem Herrscher zu Füßen gelegt werden müssen: «Die Enzyklika *Quas Primas* und die Enzyklika *Rerum Ecclesiae* schließen sich so *Studiorum Ducem* an. Und letztere, die von den beiden ersteren erhellt wird, führt uns Thomas von Aquin als den wahren Apostel des modernen Zeitalters vor Augen, da er überall im Universum die menschliche Intelligenz und alle Reichtümer der Kultur dem Reich des Christkönigs unterwerfen will»³⁸. Diesseits – oder je nach Blickwinkel auch jenseits – der Frömmigkeit, der Liturgie und der politischen Theologie verband *La Documentation catholique*, eine Dokumentation der Korrespondenz zwischen Jean Cocteau und Jacques Maritain aus dem Jahr 1926, das Königtum Christi mit der Bekehrung der Herzen und des Intellekts. Der Zensor hat eine wunderbare Formulierung gefunden, um die Bekehrung der Jungen zu beschreiben: «Das also ist die Aufgabe, an der unsere Konvertiten und unsere avantgardistischen Christen hängen. Es ist eine Aufgabe, die sie selbst gewählt haben und die Pius XI. in seiner Enzyklika über das universelle Reich Jesu skizziert hat: Damit sich dieses Reich eines Tages durchsetzt, muss es in den Köpfen beginnen»³⁹. Diese Bemerkung hat nichts an Aktualität eingebüßt.

ANMERKUNGEN

¹ Predigt des Heiligen Thomas von Aquin über den Christkönig, zitiert in Jean Leclercq, *L'idée de la royauté du Christ au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 1959, 240 S., S. 79.

² Im *Dictionnaire de Spiritualité* zitierte Formel, Paris, Beauchesne, 1988, Band XIII, S. 1088.

³ Es handelt sich um die Erzbruderschaft vom Christkönig, die 1927 in Tours gegründet wurde und von Pius XI. bestärkt wurde. Siehe den Eintrag «Christ-König» in der Enzyklopädie *Catholicisme*, 1949, S. 1087.

⁴ P. Bonnichon, «Le nom du Christ-Roi», *Bulletin de l'archiconfrérie du Christ-Roi*, Tours, Januar 1953, S. 5.

⁵ In der Einführung zum Christkönigsfest im Messbuch von R. P. Feder in der Ausgabe von 1952 liest man zum Beispiel auf S. 1398–1402: «Das gesamte liturgische Jahr würdigt das Königtum Christi. Der Advent lässt die Ankunft des kommenden Königs erwarten. Am Dreikönigsfest «erscheint» der Friedenskönig offiziell in dieser Welt. Der Palmsonntag kündigt den Triumph der Auferstehung und den Einzug in das heilige Jerusalem an. Die *Vexilla Regis* besingt den Sieg Christi durch das Kreuz. Himmelfahrt schließlich markiert den endgültigen Triumph des in den Ruhm heimgekehrten Christus. Durch die Einsetzung des Christkönigsfests wollte Papst Pius XI. die Aufmerksamkeit auf die Heilsherrschaft des Herrn Jesu lenken.»

⁶ Zum Bellarminismus von Pius XI., siehe Germain Sicard, «Le Christ-Roi dans la pensée théologico-politique de Pius XI», in *Bulletin de Littérature ecclésiastique*, 102/2, 2001, Toulouse, S. 149–166, S. 163.

⁷ Jacques Maritain stützt sich in seinem bekannten Werk über die *Primauté du Spirituel* (Plon, 1927, Kapitel 1) unter anderem auf *Quas Primas*, um stärker noch als Pius XI. zu erklären, dass die Macht Gottes und die von Caesar «nicht auf der gleichen Stufe stehen. Die eine steht über der anderen. Die göttliche Stadt hat als sittliches Ganzes Pflichten gegenüber Gott. In der eigentlichen Rangordnung untersteht sie der universellen temporären Königsherrschaft Christi.»

⁸ Daniele Menozzi, *Sacro Cuore, un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Rom, 2001, 319 S.; D. Menozzi, «Regalità sociale di Cristo e secolarizzazione. Alle Origine della *Quas Primas*» in *Cristianesimo nella Storia*, 1995, n°16, S. 79-113.

⁹ Siehe Chr. Joosten, *Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik*, Tübingen, 2002, XXXVI und 445 S.

¹⁰ Neben D. Menozzi, siehe auch Giorgio Rumi, «Il cuore del Re. Spiritualità e progetto da Benedetto XV a Pio XI», in *Achille Ratti, Pape Pie XI*, Sammlung der Französischen Schule in Rom, n°223, 1996, 972 S., S. 279-292.

¹¹ Patrizio Foresta, «Liturgia e politica. Alcune riflessioni a margine del volume di Joosten, *Das Christkönigsfest. Liturgie im Spannungsfeld zwischen Frömmigkeit und Politik*», in *Cristianesimo nella storia*, 53/3, 2004, S. 947-959, S. 957-958, Übersetzung des Autors aus dem Italienischen.

¹² Fabrice Bouthillon, «D'une théologie à l'autre: Pie XI et le Christ-Roi», in *Achille Ratti, Pape Pie XI*, Rom, 1996, Collection de l'École Française de Rome, n°223, 972 S., S. 293-303, S. 293, 295, 297, 302 für die Zitate. Ähnlich wird in *La Naissance de la Mardité, une théologie politique à l'âge totalitaire, Pie XI (1922-1939)*, Strassburg, PUS, 2002, argumentiert, wo der Christkönig ausschließlich politisch verstanden wird: «Dass es sich um eine politische Theologie handelt, ist doch klar (...) Die Hölle ist politisch und die Theologie ein Zweig der Gendarmerie» (S. 46-47).

¹³ Man muss daher auch die Liturgie betrachten, wenn man die Bedeutung des Christkönigsfest verstehen will. F. Bouthillon täuscht sich, wenn er schreibt: «Für die Gegner der *Quas Primas* hatte Christus erklärt, dass sein Königreich nicht von dieser Welt sei» (*op. cit.*, 2002, S. 47).

¹⁴ Pius XI., *Quas Primas*, 11. Dezember 1925. Die meisten päpstlichen Enzykliken sind heute online auf der Website des Vatikans oder anderen Seiten zugänglich. Wir verweisen daher von nun an ohne weitere Angaben auf den Text der Enzykliken in der Annahme, dass Interessierte das Zitat leicht wieder finden können. (Anm. der Übersetzerin: Die deutsche Übersetzung folgt: A. Rohrbasser (Hg.), *Heilslehre der Kirche. Dokumente von Pius IX. bis Pius XII.*, Freiburg/Schweiz 1953.)

¹⁵ P. Foresta, *art. cit.*, *Cristianesimo nella storia*, 53/3, 2004, p. 958, tr.

¹⁶ Pius XI., *Quas Primas*: «So bestimmen wir, dass es (das Fest) in allen Ländern der Erde am letzten Sonntag des Oktobermonats gefeiert werden soll, also am Sonntag, der dem Allerheiligsten unmittelbar vorangeht. (...) Dieses Jahr zwar wollen Wir, dass dies am 31. dieses Monates geschehe; an diesem Tage werden Wir selbst ein feierliches Pontifikalamt zu Ehren Christi, des Königs, abhalten (...) Wir glauben, das Heilige Jahr nicht besser und ehrwürdiger beschließen zu können; noch könnten Wir Christus, «dem unsterblichen König der Jahrhunderte», einen besseren Beweis Unserer eigenen Dankbarkeit geben.»

¹⁷ Siehe hierzu auch den Eintrag zur «Royauté de Marie» im *Dictionnaire de Spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1988, Band XIII, S. 1097-1104, S. 1101.

¹⁸ Siehe *La Vie spirituelle*, Februar 1926, Paris, S. 601-603.

¹⁹ Siehe hierzu das *Annum Sacrum* beigefügte Gebet von 1899 sowie den Hirtenbrief seiner Eminenz, des Kardinals Erzbischof von Paris Mgr. Dubois an die Priester und Geistlichen vom 27. Dezember 1925, 3. S.: «Ein Rundschreiben des Heiligen Vaters – *Quas Primas* – dessen Text wir heute erhalten, begründet ein Fest von Jesus Christus, dem König, das für den letzten Sonntag im Oktober vorgesehen ist. (...) Im Laufe dieser Feier – wie in Zukunft im Laufe dieses neuen Festes – soll der Weiheakt der Menschheit an das heiligste Herz Jesu vorgelesen werden, seine Worte hat Pius X. vorgegeben. Der Oberste Pontifex bittet die Bischöfe, ab diesem Jahr das Vorbeten dieser leicht veränderten Weiheformel im Laufe einer Zeremonie am 31. Dezember zusammen mit der Zeremonie für den Heiligen Petrus anzuordnen.» Der bischöflichen Mitteilung war der Weiheakt der Menschheit an das heiligste Herz Jesu beigefügt, übersetzt aus *Acta Apostolicae Sedis*, 5. November 1925.

²⁰ Siehe hierzu die *Semaine religieuse de Paris* vom 22. Oktober 1927, S. 423: Man berichtet dort, dass der Graf von Sabran-Pontèves auf seinem Grundstück ein Monument zu Ehren des Christkönigs errichtet hat. Der Chronist schildert eine wunderbare Zeremonie, an der ein halbes Dutzend Bischöfe teilnahmen, und er beschreibt die Szene wie folgt: «Am äußersten Ende einer breiten Allee, im Schatten von Jahrhunderte alten Bäumen, erhebt sich auf einer Anhöhe eine ausgedehnte

Krypta, die dem Monument als Untergrund dient. Gestützt auf vier hohe Säulen vereinigen sich Strebepfeiler, um den Sockel für eine Herz-Jesu-Statue aus weißem Marmor zu bilden, über der sich eine großartige königliche Krone ausbreitet. Es ist einfach, prächtig und majestätisch.»

²¹ Siehe Daniele Menozzi, art. cit., 1995, n°16, S. 79–113.

²² Siehe P. Vallin, «Le P. Henri Ramière (1821–1884)», in *Bulletin de littérature ecclésiastique*, n°86, 1985, S. 24–34 und idem, *Dictionnaire de Spiritualité*, XIII, Paris, 1988, S. 64–70.

²³ Zitiert von D. Menozzi, *ibid.*, S. 90.

²⁴ Siehe den Eintrag «Christ-Roi» in *Catholicisme*, 1949, S. 1087.

²⁵ D. Menozzi, art. cit., p. 82 et p. 112.

²⁶ Siehe z.B. das Messbuch von Dom Gaspar Lefebvre in der Ausgabe von 1956, S. 1460: «Durch die Einsetzung des Christkönigsfeats hat Papst Pius XI. feierlich das soziale Königtum unseres Herrn Jesus Christus der Welt verkünden wollen. Als König der Seelen und Gewissen, der Intelligenz und des Willens ist Christus auch der König der Familien und Städte, der Völker und Nationen, der Gott des gesamten Universums. Wie Pius XI. in seiner Enzyklika *Quas Primas* gezeigt hat, ist der Laizismus die radikale Verneinung dieses Königtums Christi: Indem er das soziale Leben organisiert, als ob es Gott nicht gäbe, erzeugt er die Apostasie der Massen und führt die Gesellschaft in ihren Ruin. Die gesamte Messe und der Gottesdienst des Christkönigsfeats sind eine feierliche Ausrufung des universellen Königtums von Christus gegen den Laizismus unserer Zeit.»

²⁷ Fabrice Bouthillon, *ibid.*, 1996, S. 293–303, S. 295, S. 298, S. 299.

²⁸ Hirtenbrief seiner Eminenz des Kardinal Erzbischofs von Paris Mgr. Dubois zur Veröffentlichung des Rundbriefs *Quas Primas* von Papst Pius XI., der die erste Feier des Christkönigsfeats am 9. Oktober 1926 ankündigt.

²⁹ Siehe *Semaine Religieuse de Paris* vom 9. Oktober 1926 und *Semaine religieuse de Paris* vom 23. Oktober 1926: Der Text erinnert daran, dass «am Sonntag, dem 31. Oktober, im Laufe des Abendgottesdienstes – gemäß der Vorschrift der Enzyklika *Quas Primas* – der Akt der Weihe der Menschheit an das heiligste Herz Jesu vorgelesen werden sollte.»

³⁰ Jeunesse Etudiante Chrétienne, die christliche Studentenjugend (Anm. der Übersetzerin).

³¹ Jeunesse Ouvrière Catholique, die katholische Arbeiterjugend (Anm. der Übersetzerin).

³² Zu dieser Demonstration der jungen Katholischen Aktion zur Hervorhebung des Christkönigsfeats im Jahr 1934 siehe das Dossier der Archives Historiques de l'Archevêché de Paris (AHAP). Im folgenden Jahr gab es einen weiteren Versuch, um aus dem Christkönigsfest den Tag einer öffentlichen Demonstration der christlichen Einheit der Jugendbewegungen zu machen. Siehe hierzu den Bericht des Geistlichen vom Collège Sainte-Barbe, Abbé A. Richard, Paris V^e, vom 22. Juli 1935, an einen nicht genannten Domherren mit dem Titel «Einige Beweggründe für ein Demonstrationsprojekt der christlichen Einheit zum Christkönigsfest, 27. Oktober 1935». In dem Begleitbrief des Projekts schreibt der Geistliche: «In der schweren Krise, in der sich dieses Land befindet, dürfen die jungen Katholiken nicht wie Leute erscheinen, die nicht zählen. Und gibt es ein Mittel um öffentlich aufzutreten, ohne die politische Arena zu betreten?»

³³ Siehe die Akte 3 G2/4a, über die Erzbruderschaft des Christkönigs, AHAP.

³⁴ Siehe die Akte zu dieser Gründung, AHAP.

³⁵ Siehe Jacques Benoist, *Le Sacré-Cœur des femmes de 1870 à 1960*, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 2000, S. 1579–1580.

³⁶ Siehe die entsprechende Akte hierzu in den AHAP.

³⁷ Étienne Gilson, «L'intelligence au service du Christ-Roi», in *La Vie intellectuelle*, Paris, 1936, S. 202–203.

³⁸ Jacques Maritain, «Pie XI et le Christ-Roi», in *La Revue des Jeunes*, 10.–25. März 1927, S. 577–592.

³⁹ DC, 1926, Band 2, Spalten 1047–1050, «Les convertis au service de l'Église».

AVERY CARDINAL DULLES

DIE DECHRISTIANISIERUNG EUROPAS: SIND DIE AMERIKANER DIE NÄCHSTEN?

Europa ist keine naturgegebene geographische Einheit. Es ist der äußerstwestliche Teil einer riesigen Landmasse, die sich vom Atlantik bis zum Pazifik erstreckt, vom Indischen Ozean bis zur Arktis. Europa wurde zu einer unterscheidbaren kulturellen Region durch das Werk von Missionaren, die christlichen Glauben, griechische Kultur und römische Institutionen unter den vielen wilden Stämmen verbreiteten, die Landstriche wie beispielsweise Slawonien, Gallien, Friesland, die Britischen Inseln, und die iberische Halbinsel bevölkerten. Im Laufe des Mittelalters gelangte Europa zu einer gemeinsamen Zivilisation, mit einer Kirche, mit Universitäten, und einer gemeinsamen Sprache (Latein), die eine Vielzahl von Nationalitäten umfaßte.

Zur Zeit der Reformation zeigte die Einheit Europas schwere Risse. Verschiedene Nationalstaaten begannen auf ihre Autonomie zu pochen und errichteten in einzelnen Fällen nationale Kirchen. Dabei gaben sie den katholischen Glauben, der sie bislang zusammengehalten hatte, auf. Trotz der Spaltungen verblieb freilich eine gewisse kulturelle Einheit, basierend auf der christlichen Kultur des Mittelalters, in deren Erbe alle standen. In religiöser Hinsicht blieben die meisten Europäer Monotheisten und Christen, sie waren sich einig in der Verehrung der Bibel und der Gestalt Jesu Christi. Europäer akzeptierten gemeinhin die Würde und die Freiheit der menschlichen Person und die Verpflichtung, dem Gemeinwohl zu dienen, über die Grenzen der jeweils eigenen Nationen hinaus.

Nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs gründeten einige christliche Politiker wie Robert Schuman, Alcide de Gasperi und Konrad Adenauer christlich-demokratische Parteien, die für die nächste Generation eine neue politische Zukunft prägten und die Fundamente legten für die heutige Europäische Union. Sie alle erachteten den christlichen Glauben und die christliche Kultur als wertvolle Reichtümer für die europäische Integration.

Papst Johannes Paul teilte diese Perspektive. Er sah die Kraft des christlichen Glaubens am Werk in den friedlichen Revolutionen von 1989, die Zentraleuropa von der Tyrannei des marxistischen Kommunismus befreiten. Seine Vision zog viele

AVERY DULLES S.J., geb. 1918 in Auburn/New York. Studium der Philosophie, Kunst, Theologie, Jura und Literatur. Am 26.11.1940 konvertierte er zur kath. Kirche. Vierjähriger Dienst bei der Marine. Ein Jahr pastorale und asketische Ausbildung in Münster/Westfalen. Anschließend Theologiestudium in Rom an der Päpstl. Universität Gregoriana bis zum Doktorat im Jahr 1960. Lehrtätigkeit an mehreren amerikanischen Universitäten. 2001 zum Kardinal ernannt. – Die Übersetzung besorgte Christoph Berchtold.

Anhänger in ihren Bann. Seine Weltjugendtage und zuletzt sein Begräbnis riefen Millionen junger Menschen sowohl von Europa wie auch über Europa hinaus zusammen, die voller Eifer ihren Glauben bekunden und feiern wollten.

In seinem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Ecclesia in Europa* (2003) erklärte Johannes Paul II: «Der christliche Glaube hat die Kultur des Kontinents geformt und sich mit seiner Geschichte so unlösbar verflochten, dass diese gar nicht verständlich wäre, würde man nicht auf die Ereignisse verweisen, die zunächst die große Zeit der Evangelisierung und dann die langen Jahrhunderte geprägt haben, in denen sich das Christentum – wenn auch in der schmerzlichen Spaltung zwischen Ost und West – als die Religion der Europäer durchgesetzt hat. ... All dessen eingedenk, verspürt die Kirche heute mit neuer Verantwortung die Dringlichkeit, dieses kostbare Erbe nicht zu vergeuden und Europa durch die Wiederbelebung der christlichen Wurzeln, in denen es seinen Ursprung hat, bei seinem Aufbau zu helfen.»

Im kurz vor seinem Tod erschienenen letzten Buch *Erinnerung und Identität*¹ greift Papst Johannes Paul den Gedanken des französischen Philosophen Paul Ricoeur auf, demzufolge die Erinnerung die Identität sowohl von Individuen wie auch von Gemeinschaften forme. Gemeinschaften finden ihre Identität aus ihrer Vergangenheit und in besonderer Weise von ihren Gründungsereignissen her. Europa begann als kulturelle Einheit zu existieren durch die Ausbreitung des Christentums als einem Band zwischen seinen verschiedenen Völkern. Die Nationen waren zusammen Mitglieder in der einen Familie des Glaubens.

Die Aufklärung und die ihr folgende Säkularisation waren gezielte Anstrengungen seitens mancher europäischer Intellektueller, diese christliche Identität loszuwerden. Die Frage, die sich heute stellt, lautet: kann Europa seine Einheit wiedergewinnen, während es gleichzeitig den Glauben verwirft, der ihm seine ursprüngliche Identität verlieh? Papst Johannes Paul hielt daran fest: soll die Einheit die Rechte des Menschen und dessen Würde wahren, kann sie das moralische Gebot nicht ignorieren, das in den biblischen Bundesschlüssen sanktioniert ist.

Joseph Kardinal Ratzinger/Papst Benedikt XVI zieht diese gedankliche Linie in mehreren seiner Bücher noch etwas weiter aus. In seinem Buch *Wendezeit für Europa*² stellt er heraus, daß die hauptsächliche Bedrohung menschlicher Freiheit und Würde heute nicht so sehr aus der Vergötzung des Staates stammt, als vielmehr aus der Illusion, daß der wissenschaftlich technische Fortschritt in ein fortdauerndes Zeitalter von Frieden und Wohlstand hineinführen kann. Dieses chimärische Unterfangen schließt Gott aus dem öffentlichen Bewußtsein aus und verhindert, daß die Religion das menschliche Leben und die Geschichte³ prägen kann. Indem sie die ethischen Grundlagen der Zivilisation zerstört, führt die säkularistische Mentalität zu einer Kultur des Todes, die ihren Ausdruck findet in Drogen, Gewalt und Terrorismus.⁴ Eine auf Materialismus und Agnostizismus basierende Gesellschaft, so folgert Ratzinger, wird damit enden, daß sie sich selbst zerstört.

In einer Rede vor dem italienischen Senat am 12. Mai 2004 stellt der Kardinal klar heraus: wenn Europa seine Identität erhalten will, muß es drei moralische Grundlagen wiedererlangen. Erstens den unbedingten Charakter der Menschenrechte und Menschenwürde, die Vorrang haben vor aller staatlichen Rechtssetzung. Zweitens die monogame Ehe als grundlegende Zelle der Gesellschaft. Drittens der

Glaube an Gott und die Ehrfurcht vor dem Heiligen.⁵ In einem kurz darauf publizierten Brief an den italienischen Philosophen und Politiker Marcello Pera ruft Ratzinger zur Entwicklung eines breit verankerten christlichen Ethos auf, das die Gewissen von Europäern verschiedenster kirchlich-konfessioneller Zugehörigkeiten prägen kann, ohne daß es dabei zur Gründung einer neuen, nichtkonfessionellen Religion kommt.⁶

In starkem Kontrast zu ihren Vorgängern aus der Mitte des vorigen Jahrhunderts stellen sich viele der gegenwärtigen europäischen politischen Führer jeglicher Anerkennung der religiösen Wurzeln Europas entgegen. Die französische Regierung führte dabei die Opposition an gegen jede Erwähnung des Christentums in der vorgesehenen Europäischen Verfassung. Präsident Jacques Chirac erklärte im September 2003: «Frankreich ist ein laikaler Staat und hat als solcher nicht die Angelegenheit, nach Einfügungen religiöser Natur in Verfassungstexte zu verlangen». Der frühere französische Präsident Valérie Giscard d'Estaing, der den Vorsitz über die Europäische Verfassungsgebende Versammlung hatte, bemerkte: «Europäer leben in einem rein säkularen politischen System, in dem Religion keine wichtige Rolle spielt».⁷

Ähnliche Entwicklungen finden in ganz Westeuropa statt. In Belgien beispielsweise haben sich die französischsprachigen «Christdemokraten» von einer christlichen zu einer pluralistischen Partei gewandelt, und sich 2002 den neuen Namen «Humanistisch Demokratisches Zentrum» gegeben. Sie stellen manchmal Kandidaten auf, die der islamischen Gemeinschaft oder anderen Minderheiten angehören. Eine jüngere niederländische Untersuchung legt dar, daß der Islam in Westeuropa, beeinflußt vom vorherrschenden Klima der Privatisierung, sich wegbewegt von einer formal organisierten Religion zu einer Spiritualität, die sich auf individuelle Wahl gründet.⁸

Wie kam es dazu, daß viele Führungskräfte des öffentlichen Lebens der Religion ablehnend gegenüberstehen, die doch eine vorherrschende Rolle spielte bei der Gestaltung der politischen Einrichtungen Europas und bei der Formung des Projekts einer europäischen Union? Die Wurzeln dafür, davon bin ich überzeugt, liegen tief in der Geschichte. Unter den vielen Gründen würde ich zwei Ereignisse des siebzehnten Jahrhunderts herausgreifen: den Zusammenstoß von Wissenschaft und Religion und die Religionskriege.

Der Fall Galilei steht als Symbol für ersteres. Galileo selber bevorzugte das heliozentrische Weltbild, während die meisten Universitätsprofessoren weiterhin lehrten, daß die Erde im Zentrum stehe. Galileo wurde als Häretiker denunziert mit der Begründung, seine Theorie stehe konträr zur Heiligen Schrift, wie sie allgemein seit den Kirchenvätern verstanden wurde. Der Heilige Stuhl, der die Komplexität der Frage erkannte, verlangte zuerst nur, daß Galileo seine Theorie als hypothetische lehrte, nicht als bewiesene Tatsache – denn zu dieser Zeit war sie weit entfernt davon, bewiesen zu sein. Er war einverstanden, sich so zu verhalten, brach dann aber sein Versprechen und wurde vor ein zweites Verfahren gestellt, in dem seine Theorie offiziell zurückgewiesen wurde. Es scheint, daß die päpstliche Kommission in diesem Fall über ihre Zuständigkeit hinausging, da sie nicht beauftragt war, Fragen der Astronomie zu entscheiden. Wie immer dem auch sei, die Verurteilung Galileis wurde zum Symbol eines angeblichen Gegensatzes zwischen Wissenschaft und Religion.

Infolge dieser und anderer Fragestellungen bildete sich als allgemeine Überzeugung heraus, daß Tatsachenfragen wie die nach der Struktur des Universums von seiten der Wissenschaft auf der Basis von Messung und Berechnung zu entscheiden seien, während religiöse und moralische Fragen das der Religion eigene Gebiet ausmachen. In dieser Arbeitsteilung wurde Wissenschaft oft als die Sphäre genuinen Wissens und als Reich des Fortschritts angesehen, Religion hingegen wurde betrachtet als eine Angelegenheit des Vermutens, der manche bereitwillig zustimmen aus Autoritätsgründen, aber ohne solide Evidenz.

Seit der Zeit Kants wurde zusätzlich angenommen, wissenschaftliche Erkenntnis sei öffentlich, religiöser Glaube hingegen privat. Von öffentlichen Schulen und weltlichen Universitäten wird erwartet, daß sie das lehren, was wissenschaftlich wissbar ist, wobei sie Moral, Religion und die Kirche selber in den Hintergrund drängen. Regierungen sehen sich, da ihnen eine wesentlich öffentliche Rolle zukommt, gebunden, Religion zu ignorieren und ihr Handeln von rein säkularen Kriterien her leiten zu lassen.

Die zweite Quelle der Säkularisation war die Feindschaft zwischen rivalisierenden religiösen Körperschaften. England, Frankreich und Deutschland wurden erschüttert durch Religionskriege und Aufstände, die weitherum Tod und Zerstörung verbreiteten. Der Grundsatz, daß die Region jeweils die Religion des Herrschers praktizieren solle, führte zu keiner Lösung, sondern löste vielmehr gewaltsame Auseinandersetzungen darüber aus, wer denn nun Regent sein solle. Stufenweise verständigte man sich dann darüber, daß der Staat, des spaltenden Charakters der Religion wegen, diese außer Acht lasse. Die Politik wurde so von der Religion losgeschnitten, in einem beträchtlichen Ausmaß ebenso von der Moral. Die einzige öffentlich anerkannte Moral heißt, daß niemand gegen die Freiheit der anderen verstoßen dürfe. Was jemand im Privaten tut, oder mit Zustimmung anderer, geht den Staat nichts an.

Als Ergebnis dieser modernen Entwicklungen, die ich hier besprach, entstand eine neue Ideologie: die des Säkularismus. Der Säkularismus verleugnet oder blendet alles aus, was über die raumzeitliche Welt hinausreicht, die er als ein autarkes System ansieht. Alles, was sich in Natur und Geschichte ereignet, hat eine vorgeblich rein innerweltliche Ursache. Wissenschaft, die durch Messung und logische Schlußfolgerung fortschreitet, wird als der einzige Weg angesehen hin zu einem Wissen, das als solches diese Bezeichnung verdient. Es wird kein Bezug hergestellt zu irgendeiner transzendenten Realität außerhalb von Raum und Zeit. Falls es eine übernatürliche Wirklichkeit gibt, so der Säkularismus, dann liegt diese »hinter« dem von Menschen erreichbaren Wissensgebiet. Wenigstens in öffentlichen Angelegenheiten müssen wir so handeln, als ob es ein solches Wesen nicht gäbe. Kein Bezug solle im öffentlichen Diskurs hergestellt werden zu Gott, zur Offenbarung und zum Übernatürlichen. Private Überzeugungen sind erlaubt, vorausgesetzt sie wirken nicht einschränkend auf die Gesellschaft. Aber es wird als ungehörig erachtet, eigene Anschauungen, die Moral und Religion betreffen, andern aufzuerlegen. So zumindest sieht eine konsistent säkularistische Sicht aus.

In seinem brillanten Buch *The Cube and the Cathedral* führt George Weigel viele kompetente Kenner an, die der Überzeugung sind, daß das säkularistische Europa eine Art zivilisatorischen Selbstmordes begeht. Es baut die jüdisch-christliche Kultur ab, die Europa gerade auch in der Wissenschaft über die ganze Welt hin

herausragend machte, ein Argument, das Rodney Stark in seiner jüngsten Publikation *The Victory of Reason*⁹ überzeugend herausstellt. Dieser Selbstmord ist nicht bloß ein kultureller, er ist auch ein demographischer. Europäer spüren nicht mehr länger eine Motivation, Kinder zur Welt zu bringen. Nicht ein einziges europäisches Land, so beobachtet Weigel, erreicht eine selbst-reproduzierende Geburtenrate. Europa nimmt mit rapider Geschwindigkeit Muslime aus Nordafrika und dem Mittleren Osten auf, um die Lücke junger Menschen in der arbeitenden Bevölkerung aufzufüllen. Die neuere Geschichte Europas kann als Beweis herangezogen werden für das harsche Diktum von Christopher Dawson: «Eine säkulare Gesellschaft, die kein Ziel kennt jenseits ihrer eigenen Selbstbefriedigung ist eine Monstrosität – ein krebsartiges Geschwür, das sich letztendlich selbst zerstört.»¹⁰

Die positivistische Theorie des wissenschaftlichen Fortschritts ist seit mindestens einem halben Jahrhundert als Täuschung entlarvt. Historische Studien haben gezeigt, daß sogar die harten Wissenschaften nicht durch diejenigen Entdeckungen aufgrund von Messung und Induktion fortschreiten, die in der positivistischen Theorie gepriesen werden. Es muß Platz sein für kreative Einsicht, in der Emotion und Imagination eine bedeutende Rolle spielen. Andere Felder wissenschaftlicher Studien, wie Sprache, Literatur und Künste ähneln sowieso keinesfalls den positiven Wissenschaften nach deren liberaler Konzeption; und haben dennoch unhinterfragbar eine Daseinsberechtigung in der öffentlichen Erziehung. Daher können Erziehungssysteme nicht auf demjenigen positivistischen Wissenschaftsmodell aufgebaut werden, das vom Liberalismus gefördert wird, wie einige Befürworter des Neodarwinismus zu glauben scheinen.

Im politischen Feld ist der Säkularismus handgreiflich unzulänglich. Mit seiner einseitigen Betonung von Rechten im Gegensatz zu Pflichten schafft er keinerlei Motivation für ein Handeln über das Eigeninteresse hinaus. Genausowenig kann er erklären, warum irgendeinem menschlichen Wesen unveräußerliche Rechte zukommen sollten auf Leben, Freiheit und Streben nach Glück. Würden solche Rechte von der Gesellschaft verliehen, könnte diese sie ja auch wieder entziehen. Wie in der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung festgestellt, können solche Rechte jedoch nicht verteidigt werden ohne Rückbezug auf einen transzendenten Grund, einen Schöpfer.

In der säkularistischen Philosophie gibt es keine Grundlage, um reale von fiktiven Rechten zu unterscheiden. Leute beanspruchen «Rechte» auf höheren Lohn und größere finanzielle Zuwendungen, «Rechte» auf Heirat von Gleichgeschlechtlichen, auf Ehescheidung und Abtreibung, ohne jegliche Grundlage, mit der dabei Reales von Falschem unterschieden werden kann, weil sie von der Methode her unfähig sind, eine Philosophie des Richtigen und des Falschen zu schaffen. Ist einmal die Moral in Klammern gesetzt, kann alles, was eine Person eben begehrt, als «Recht» beansprucht werden.

In seiner großen Enzyklika *Centesimus Annus* (1991) legte Papst Johannes Paul II dar: soll die Demokratie überleben, ist es notwendig, ein objektives Kriterium von gut und böse zu benennen, das über den Willen derjenigen hinausreicht, die an der Macht sind. Wenn es keine transzendente Wahrheit gibt, in deren Gehorsam Personen ihre volle Identität erreichen können, dann gibt es auch kein sicheres Prinzip, um gerechte Beziehungen innerhalb eines Volkes zu garantieren. Wahre Demo-

kratie, sagt Johannes Paul, muß verwurzelt sein in der Bejahung der transzendenten Würde der menschlichen Person, als dem sichtbaren Bild des unsichtbaren Gottes und als dem Inhaber solcher Rechte, die kein anderes Individuum, keine Gruppe, keine Klasse, keine Nation und kein Staat wegnehmen darf. Der Papst fuhr fort, weitere feste Überzeugungen im Feld der philosophischen Anthropologie zu fordern. Er erklärte: «Heute neigt man zu der Behauptung, der Agnostizismus und der skeptische Relativismus seien die Philosophie und die Grundhaltung, die den demokratischen politischen Formen entsprechen. Und alle, die überzeugt sind, die Wahrheit zu kennen und an ihr festzuhalten, seien vom demokratischen Standpunkt her nicht vertrauenswürdig, weil sie nicht akzeptieren, daß die Wahrheit von der Mehrheit bestimmt werde bzw. je nach dem unterschiedlichen politischen Gleichgewicht schwanke. In diesem Zusammenhang muß gesagt werden, daß dann, wenn es keine letzte Wahrheit gibt, die das politische Handeln leitet und ihm Orientierung gibt, die Ideen und Überzeugungen leicht für Machtzwecke mißbraucht werden können. Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus.» (CA 46)

Manchmal wurde Neutralität gegenüber Weltanschauungen als Weg zur Toleranz vorgeschlagen. Faktisch führt dies jedoch zu Intoleranz. Menschen werden auf Abstellgleis verfrachtet, weil sie einer religiösen Überzeugung anhängen, wie beispielsweise Rocco Buttiglione, der vor einigen Jahren von einem Amt in der Europäischen Kommission ausgeschlossen wurde, da er persönlich die traditionelle Sicht der Familie für richtig hielt und der Überzeugung war, daß homosexuelle Handlungen unmoralisch sind. Sein ungerechter Ausschluß wirft ein Licht auf die Intoleranz eines Großteils des heutigen Liberalismus, der damit droht, Menschen zu verfolgen, die zu ihren christlichen Grundüberzeugungen stehen.

In der Natur des christlichen Glaubens liegt nichts, das zu Intoleranz führt. Im Gegenteil, dieser Glaube, richtig verstanden, erzeugt religiöse Toleranz, weil der religiöse Glaube von seiner Natur her frei ist, wie man aus der Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils lernen kann. Theologisch und moralisch ist es falsch, jemanden dazu zu zwingen, den christlichen Glauben oder den einer bestimmten christlichen Kirche zu bekennen. Wäre dies im sechzehnten Jahrhundert besser verstanden worden, hätte es vielleicht einen Weg gegeben, die «Religionskriege» zu vermeiden. Genau genommen wurden sie weniger durch Religion ausgelöst als durch politische und wirtschaftliche Beweggründe.

Die Päpste Johannes Paul II und Benedikt XVI haben in meisterhafter Weise die Säkularisation kritisiert, die sich in Europa in den vergangenen drei oder vier Jahrhunderten ereignet hat. Ihr Argument geht dahin: die europäische Zivilisation kann am besten dadurch erhalten werden, daß die Religion erneut ihrem rechtmäßigen Platz innerhalb der Kultur und im öffentlichen Leben zugeführt wird. Dennoch weisen sie das Aufdrängen von Religion strikt ab. Wie ich sie verstehe, würden sie ein Modell bevorzugen, das dem amerikanischen System der Trennung von Kirche und Staat ähnelt. Die beiden Päpste argumentieren damit, daß der Staat Menschenrechte und die traditionellen Familienrechte verteidigen soll, nicht mit Gründen offener Religion, sondern auf der Basis einer gesunden philosophischen Anthropologie. Aus demselben Grund würden sie auf der Religionsfrei-

heit als einem naturgegebenen Recht bestehen. Jede religiöse Gruppierung sollte dazu berechtigt sein, ihren Glauben zu praktizieren, außer wenn sie dadurch das stören, was das Zweite Vatikanische Konzil als «gerechte öffentliche Ordnung» bezeichnet. Niemand sollte dazu gezwungen werden, seine oder ihre religiösen Überzeugungen zu verletzen durch die Unterstützung von Neueinrichtungen wie z.B. gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften oder Praktiken wie die der Abtreibung.

Die kulturelle Frage jedoch ist fundamentaler als die politische, da sie sich mit allen Aspekten der menschlichen Existenz befaßt, einschließlich des Sinnes von Leben und Tod. «Im Mittelpunkt jeder Kultur steht die Haltung, die der Mensch dem größten Geheimnis gegenüber einnimmt, dem Geheimnis Gottes.» (CA 24). Ist die Gottesfrage ausgeschlossen, wird das Leben der Nation korrumpiert. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die Päpste leidenschaftlich eine Neu-evangelisierung der Kultur gefordert. Christen müssen die Wahrheit der Moral und der Religion verbreiten gegen den Geist der Kultur der Säkularisation, die in ihrer Wurzel antireligiös und christusfeindlich ist. Auf diesem Weg könnte es möglich sein, das Ausbluten des christlichen Glaubens und den Abfall des religiösen Praktizierens im Westen aufzuhalten.

Im Titel hatte ich die Frage gestellt, ob als nächstes die Dechristianisierung Amerikas folgt. Viele derselben Kräfte, die zur Säkularisierung Europas führten, sind auch auf dieser Seite des Atlantiks am Werk. Amerikanische Philosophie hat den Empirismus Lockes, den Skeptizismus Humes und den Agnostizismus Kants aufgenommen. Einige dieser Tendenzen wurden sogar weitergeführt mit dem Pragmatismus von William James, dem Operationalismus von Percy Bridgeman und dem Behaviorismus von B. F. Skinner. Doch als Volk sind die Amerikaner nicht besonders philosophisch eingestellt. Sie lassen sich mehr durch Erfahrungen beeinflussen als durch Ideen.

Die moderne Zivilisation mit ihrer starken Betonung der Produktivität und der Technologie neigt dazu, jegliches Gespür der Abhängigkeit von Gott zu untergraben. Die meisten Amerikaner heute interessieren sich mehr für die Welt, die sie herstellen, als für diejenige, die Gott für sie geschaffen hat. Sie sind fasziniert von den Möglichkeiten des technisch Machbaren, auch des technisch Machbaren im anthropologischen Sinn. Sie denken weit mehr darüber nach, wie man Dinge tun kann als darüber, was getan werden sollte, und sind folglich völlig absorbiert von neuen Geräten, neuen Technologien, neuen Verkehrs- und Kommunikationsmöglichkeiten. Das Fernsehen übt einen enormen Einfluß auf die Gedankenwelt der meisten Amerikaner aus. Angetrieben von den Interessen der Werbenden befördert das Fernsehen die Gier nach materiellen Dingen. Zusammen mit anderen sozialen Kommunikationsmedien trägt es zu dem bei, was Johannes Paul II als Kultur des Konsumismus zu bezeichnen pflegte.

Diese und ähnliche Faktoren drohen die Vereinigten Staaten in eine säkulare Gesellschaft umzuwandeln. Dennoch sind fast alle Sozialbeobachter beeindruckt von der Beharrlichkeit der Religion in dieser Nation. Es gibt nämlich eine ganze Reihe gegenläufiger Kräfte.

Als erstes schulden wir vor allem der Weisheit unserer Gründerväter großen Dank. Waren auch viele nicht Christen im orthodoxen Sinn, so hatte doch die gro-

Be Mehrheit von ihnen einen standfesten Glauben an Gott und die göttliche Vorsehung. Sie betrachteten Religion und Moral als die Zwillingsssäulen einer guten Gesellschaft, und wußten darum, daß beide in Wirklichkeit unzertrennbar sind. Im großen und ganzen hat die amerikanische politische Tradition eine Religion monotheistischen und biblischen Typs bevorzugt, ohne irgendeiner bestimmten Denomination spezielle Unterstützung zu gewähren. Dieses Arrangement hat es verschiedenen Ausprägungen christlicher und jüdischer Religion ermöglicht, in Harmonie untereinander zu blühen, und andere Religionen und Lebensphilosophien zu tolerieren, die mit einer gerechten öffentlichen Ordnung kompatibel sind. Die Spielart des dogmatischen Säkularismus, die in manchen europäischen Ländern vorherrscht, war in der amerikanischen Szene nie zuhause.

Ein zweiter Segen ist die Tatsache, daß außer in Teilen des vorrevolutionären New England diese Nation niemals unter der Verbindung von Staat und Kirche litt, die in vielen europäischen Nationen die religiöse Freiheit behindert hat. Wir blieben verschont vom Fluch der Religionskriege, die in vielen europäischen Staaten Bitterkeit gegenüber den Kirchen erzeugten. Die Unmöglichkeit, daß eine einzige Kirche das Land dominiert, hat sich auf mancherlei Weise als nützlich erwiesen.

Ein dritter Segen liegt darin, daß die große Mehrheit der amerikanischen Katholiken den Geist der Parteilichkeit von ihrer Religion ferngehalten hat. Lassen sich auch leicht extreme Vertreter der Rechten oder der Linken finden, so wollen doch die meisten Pfarreiangehörigen im Frieden mit ihren Glaubensgeschwistern leben. Gibt es auch zu einem gewissen Grad Polarisierung in der katholischen Kirche, sind wir doch glücklich, nicht die Erfahrung einer Kirche gemacht zu haben, die von vernichtenden Kämpfen zwischen Progressiven und Traditionalisten, oder zwischen Ultramontanen und Gallikanern zerrissen wird, Kämpfen, die in manchen europäischen Ländern so zerstörerisch waren.

Zum Vierten wurde Amerika auch in seinen Einwanderern gesegnet, von den ersten Kolonisten bis zum heutigen Tag. Viele von ihnen, aus Weltgegenden stammend, in denen ihr Glaube verfolgt wurde, schätzten diese Nation als eine, in der sie ihren Glauben frei nach ihrem Gewissen leben können. Die katholische Kirche setzt sich, wie andere auch, vornehmlich zusammen aus Gemeinschaften von Einwanderern, die sich manchmal sogar in Nationalpfarreien organisieren. In den jüngst vergangenen Jahren haben Einwanderer aus Korea, Vietnam und Mexiko hier neue und bedeutende Beiträge erbracht.

Entgegen dieser vier Vorteile wird es für die katholische Kirche schwierig sein, in diesem Land in der Stärke zu überleben, die sie in der Vergangenheit innehatte. Alle Kirchen finden es zunehmend schwer, sich der vorherrschenden Kultur entgegenzustellen. Religiöse Führer sind stark versucht, abgeschwächte Fassungen der christlichen Botschaft zu verkündigen, dabei für die individuelle Selbstverwirklichung in diesem Erdenleben Werbung zu machen und jeden Verweis auf unpopuläre Lehren wegzulassen. Bei den Gläubigen, die ihre Weltanschauung säkularen Quellen entlehnen, ist kein Verlaß darauf, daß sie die Lehren der Kirche so annehmen, wie sie dies vor fünfzig oder hundert Jahren im allgemeinen taten. Mehr und mehr gelingt es katholischen Eltern nicht, ihren Kindern einen Sinn dafür mitzugeben, daß Religion lebenswichtig ist. Jüngere Kirchenmitglieder sind der Religion gegenüber nicht feindselig eingestellt, neigen aber dazu, sie als eine Sache

geringerer Bedeutung anzusehen, und nicht als etwas, für das man bereit sein sollte, das eigene Leben einzusetzen. Ohne den Glauben aufzugeben nehmen sie eine Art reservierter Haltung ein gegenüber allen Ansprüchen, die Gott und das Übernatürliche betreffen.

Die statistischen Befunde sind nicht ermutigend. Der Sakramentenempfang ist rückläufig, genauso Berufungen zum Priestertum und Ordensleben. Demographische Untersuchungen zeigen, daß in manchen Staaten wie Kalifornien, Connecticut, New Jersey, New York und Massachusetts Heirat und Kinderkriegen aufgeschoben werden, während für gleichgeschlechtliche Partnerschaften aggressiv geworben wird.

Ohne eine sehr viel größere Unterstützung von seiten der Familie, der Schule und der Nachbarschaft werden junge Leute nicht in genügender Weise der Kirche «ausgesetzt» sein, um den Glanz und den Zusammenhang ihrer Lehren und ihrer Praxis zu erfahren. Predigten am Sonntagvormittag, Religionsunterricht und Sakramentenkatechese reichen selten dazu aus, eine innere Konversion zu bewirken. Die Kirche ist geradezu verzweifelt auf mehr Wege angewiesen, um ihre Botschaft ihren eigenen Mitgliedern klarzumachen, besonders den jungen. Mehr Programme religiöser Erziehung und religiöser Einkehr scheinen wesensnotwendig.

Eng verbunden mit dieser Forderung ist die Notwendigkeit, katholischen Christen einen größeren Eifer beizubringen, ihren Glauben weiterzuverbreiten. Eine innere Bekehrung würde ihnen einen neuen Sinn für den Wert des Wortes Gottes und der Sakramente geben, und damit ein kühnes Verlangen wecken, ihren Glauben so weit wie möglich weiterzugeben. Ihr eigener Glaube würde im Prozeß dieser Weitergabe an andere – die vielleicht nach ihm hungern –, wachsen.

In Ländern wie den Vereinigten Staaten gibt es einen bisher noch nie dagewesenen Grad an religiöser Mobilität. Es wird nicht zu vermeiden sein, daß ein gewisser Teil der Katholiken vom Glauben abfallen wird. Doch dieser Verlust sollte keine kleinere Kirche bedeuten.

Eine gesunde Kirche ist eine wachsende Kirche. Obgleich Hunderttausende Erwachsene sich jedes Jahr der katholischen Kirche anschließen, ist der Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung nicht gestiegen. Falls wir nicht Mitglieder einer Kirche auf dem Abstieg sein wollen, müssen wir unsere apostolischen Bemühungen erneuern. Die Päpste haben seit dem Zweiten Vatikanum die Katholiken aufgefordert, sich für das zu engagieren, was sie als «Neuevangelisierung» bezeichnen. Es ist ein Ruf, der es verdient, gehört zu werden. Menschen, die zum Glauben konvertieren, sind denen tief dankbar, die ihnen auf dem Weg geholfen haben.

Zum Glück sind die Katholiken nicht die einzigen, die dazu aufgerufen sind, das religiöse Erbe der Nation zu erhalten. Sie haben viele Verbündete, anerkannte oder nichtanerkannte. Evangelikale Protestanten, die in der Vergangenheit zu den schärfsten Kritikern des Katholizismus zählten, teilen viele derselben Werte. Sie stehen zur Schrift und zum Glaubensbekenntnis. Sie arbeiten hart daran, der Religion auf dem Marktplatz der öffentlichen Meinung Raum zu schaffen, die traditionelle Familie zu erhalten, und eine Kultur des Lebens zu fördern. Während Katholiken sich nicht in Bündnisse mit anderen Religionen verwickeln wollen – genausowenig wie mit Nationen – können sie zu einem großen Teil von ökumenischer und interreligiöser Zusammenarbeit Nutzen ziehen in Anliegen von gemeinsamem Interesse.

Zum Schluß lasse ich die Frage nach der Zukunft des Christentums in diesem Land offen. Die Ergebnisse sind nicht vorausbestimmt. Vieles hängt davon ab, wie Christen in den Vereinigten Staaten auf all diese Herausforderungen antworten. Falls sie sich schlicht mit den vorherrschenden Strömungen treiben lassen, werden die Kräfte der Irreligiosität sich vielleicht durchsetzen. Unsere Nation wird dann den Weg gehen, den die meisten europäischen Länder anscheinend eingeschlagen haben. Doch wenn religiös gläubige Menschen die Probleme, die auf dem Spiel stehen, verstehen, und tatkräftige Programme religiöser Erziehung und Evangelisierung in Gang bringen, dann braucht die Hoffnung nicht aufgegeben zu werden. Das Christentum könnte unsere Kultur wieder mit Energie aufladen, und unsere Bürger schützen vor den entmenslichenden Folgen einer ausschließlich technologischen Zivilisation.

ANMERKUNGEN

¹ Libreria Editrice Vaticana 2005, dt. Übersetzung von Ingrid Stampa, Augsburg 2005 (Frühjahr)

² Ratzinger, Joseph Kardinal, *Wendezeit für Europa?*, Freiburg i.Br. 1991

³ ebda S.87-89

⁴ ebda S.91

⁵ Ratzinger, Joseph Kardinal, *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg i.Br. 2005, 85 – 88.

⁶ Ratzinger, Joseph und Pera, Marcello, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005, bes. 116-145.

⁷ beide Zitate bei: Weigel, George, *The Cube and the cathedral*, New York 2005, 58-59.

⁸ Coughlin, John, *Clash of Civilizations or Crisis of Integration?*, in: *America*, April 10, 2006, 12-15, vgl dazu auch: Woods, Thomas E. Jr., *How the Catholic Church built Western Civilization*, Washington D.C. 2005.

⁹ Stark, Rodney, *A Victory of Reason; How Christianity Led to Freedom, Capitalism and Western Success*, New York: Random House, 2005.

¹⁰ nach Dawson, *Christianity and Culture*, 118, zitiert in: Weigel, *Cube*, 55(s.o. Anm. 6).

HERBERT MEIER · ZÜRICH

BRIEF AN DIE SCHAUSPIELER*

Ich weiß, Sie sind entschlossen, Paul Claudel für das Theater neu zu entdecken. Der Augenblick ist günstig. Denn mittlerweile haben sich die Vorurteile über ihn, die seit den Pariser Unruhen 1968 in der Luft lagen, verflüchtigt. Heute scheint man zu wissen, wie dialektisch austauschbar Ideologien sind. Die meisten haben ihre alten Brillen, durch die sie Dramatiker wie Brecht und Claudel zu sehen gewohnt waren, abgelegt. Allein schon bei einem neuen, offenen Lesen ihrer Stücke zerfallen vorgeprägte Ansichten und Urteile.

Übrigens hat sich der «marxistische» Brecht einmal ironisch als den «letzten römisch-katholischen Kopf» benannt. Indessen entlarvt der «erzkatholische» Claudel in seinem Stück «Das harte Brot» den Kapitalismus radikaler als Brecht eine kirchliche Ideologie in seinem «Leben des Galilei». In Frankreich hat Bernard Sobel, bekennender Marxist, 2001 «L'Otage» («Die Geisel») inszeniert und im Programmbuch einiges aus dem «Kommunistischen Manifest» zitiert. Olivier Py, praktizierender Katholik, brachte 2003 in Straßburg den «Seidenen Schuh» ungekürzt auf die Bühne. Eine Wiederentdeckung des großen Dramatikers ist im Gange. Zur selben Zeit wie Olivier Py hat Stefan Bachmann in Basel mit meiner Neuübersetzung (Paul Claudel, *Der seidene Schuh*. Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg i.Br. 2003) das Gleiche gewagt und Claudel für das deutsche Theater in ein neues Licht gerückt. Nun unternehmen Sie mit ihm ein ähnliches Wagnis, Sie spielen alle drei Stücke der «Trilogie» an einem Abend. Der Dichter selbst hatte 1920 dem Pariser Theatermann Jacques Copeau vorgeschlagen, die ganze «Trilogie der Coûfontaine» aufzuführen. Es kam damals nicht dazu.

Die drei Stücke sind zwar nicht nach einem festen Plan entstanden; eines hat gleichsam das andere hervorgerufen, «spontan, unter dem Appell einer vorherwissenden und musikalischen Notwendigkeit», wie Claudel sich später erinnert und sagt: «Wie die griechischen Tragödiendichter glaube ich wirklich, dass die engen Grenzen einer Generation nicht hinreichen, die geheimnisvollen Absichten der Moira einzufangen.»

Nach den frühen Dramen wie «Goldhaupt», «Der Tausch» und vor allem nach «Mittagswende», in denen es einzig und allein um ihn selbst gegangen war, treibt es ihn jetzt zu objektiven Stoffen. Das heißt, die Figuren sind nicht mehr Repräsen-

HERBERT MEIER, geb. 1928, Schweizer Dichter und Dramatiker.

* Dieser Brief wurde geschrieben zur Probenarbeit für die Erstaufführung aller drei Stücke der «Trilogie» Paul Claudels an einem Abend im Maxim Gorki Theater, Berlin, 30. März 2007 (Inszenierung von Stefan Bachmann).

stanten seines übermächtigen Ich und seiner Konflikte wie etwa noch in «Mittagswende», wo er sich in drei Männer aufspaltet: sie tragen verschiedene Gesichter seiner eigenen Person und kreisen um die eine Frau, Ysé, ein Abbild seiner Geliebten in Fu-tschou, wo er damals Generalkonsul war. Das Stück selbst ist die Geschichte einer erotischen und mystischen Exaltation, eines Urausbruchs der dichterischen Energien, die bis ans Ende seines Lebens fortwirken. Nach «Mittagswende» (1906) fängt er an, wie er einer Freundin schreibt, sich nach außen umzusehen und sich für Dinge zu interessieren, die ihn umgeben. Mit der «Trilogie» will er die Geschichte der Figuren «auf der höheren Ebene der Vorsehung» zu verstehen versuchen. «Vorsehung» und «Moirai», die Fatalitäten der Geschichte bewegen ihn. Er schreibt drei «Historien» in der shakespeareischen Art und wählt Hintergründe und stoffliche Motive aus dem 19. Jahrhundert. Das Symbolische ist hier nicht mehr wie früher subjektiv geprägt; es geht vielmehr aus den Handlungen selbst faktisch hervor. Das heißt, auch die Dinge erzählen, wie die Figuren, ihre Geschichte. Zum Beispiel das Bronzekruzifix in der Abtei Coufontaine. Im ersten Stück «Die Geisel» ist es zunächst nichts als ein Element des Bühnenbilds. Im Verlauf der «Trilogie» aber wird es zu einer Sinngestalt, in der sich das Ganze thematisch spiegelt. Von Jakobinern wurde es in Stücke geschlagen. Unter ihnen wirkte der junge Turelure. Er hat auch die Mönche der Abtei abgeschlachtet und war doch selbst Novize gewesen. Nun sammelt Sygne, die junge Feudalherrin, die Bronzestücke und flickt den Christuskörper, als könnte sie so die Welt ihrer Religion wiederherstellen. Zudem opfert sie sich mit Georges, ihrem Cousin, für die Restauration einer untergehenden Gesellschaft, in der der Papst zur Geisel des Machtmenschen Napoleon geworden ist. Die Restauration des Kreuzes ist Flickwerk. Auf die vergebliche Tragödie folgt denn auch die böse Farce.

Im zweiten Stück «Das harte Brot» wird das geflickte Bronzekreuz von Louis, dem Sohn Turelures, der es zerstört hatte, an den jüdischen Kaufmann Ali Habernichts zum Kilopreis für Bronze verhökert. Für den kapitalistischen Geist ist Christus «ein Gräuel», von dem man sich am Ende auf billige Weise befreit.

Die Farce rettet sich im dritten Stück «Der Erniedrigte» in die allegorischen Festivitäten einer Großbürgergesellschaft, die sich mit Titeln und Emblemen ihrer feudalen Vorfahren schmückt. Lady U. (ihr Vorbild war die Schauspielerin Eleonora Duse, Patin eines der Kinder Claudels) stimmt die Hymne eines neuen republikanischen Rom an. Eines Rom, in dem der «erniedrigte» Papst keine irdische Macht mehr hat. Pensée, die Tochter Louis' und der Jüdin Sichel, ist von Geburt an blind. Was sie indessen sieht, ist eine neue Utopie der Liebe. Eine Liebe, die ihre Anfänge schon vor der Geburt hat und auch jenseits des Todes lebendig bleibt, weil Gott selbst ihr Ursprung ist. Pensées Hoffnung ist das Kind, das sie von Orian erwartet, der im Krieg für den Papst, seinen Onkel, fällt. Eines ihrer letzten Worte ist: «Ach, es ist schwer für den, der liebt, all das zu tun, was die Liebe von ihm will.» Sie nimmt es hin, dass Orian einen sinnlosen Tod stirbt und Orso, sein Bruder, sich zum Schutz des Kindes gesellschaftlich vor sie hinstellt. Am Ende wird für Pensée die Liebe zum unerklärlichen Paradox: zu einem Kreuz des Widerspruchs, das sie auf sich nimmt. Hier erreicht das Kreuz, das zum Flickwerk und zu einer verkäuflichen Ware geworden war, einen geistigen Sinn – als Zeichen der unauflösbaren Paradoxien des Lebens.

«Catholique veut dire universel», schrieb Claudel einmal. Das «Katholische» als umspannende Allheit der Welt in ihren Geheimnissen, Widersprüchen und Hoffnungen: das wäre eine in Claudels Theater neu zu entdeckende Qualität, vor allem heute, wo es um ein «Reflexivwerden des religiösen Bewusstseins» (Jürgen Habermas) geht. Der Glaube erscheint in der «Trilogie» in einem dramatisch kritischen Licht, etwa im Selbstopfer Sygnes oder in der vergeblichen Restauration der zerbrochenen Einheit von Feudalismus und Religion. Zum zynischen Argument und zur weltanschaulichen Ware wird sodann der Glaube im Zeitalter des Materialismus. Als metaphysisches Licht leuchtet er einzig in der unmöglichen Liebe des jungen Paares Pensée und Orian, oder franziskanisch gespiegelt im jungen Mönch, der dem Papst die Beichte abnimmt.

In der «Trilogie» sind Geschichtsmächte am Werk, die auf die dramatischen Figuren schicksalhaft einwirken: die Französische Revolution, der Untergang der Feudalherrschaft, der aufkommende Kapitalismus, Kolonialismus und Materialismus, die Emanzipation des Judentums, der republikanische Nationalismus. Das Faszinosum der drei Stücke «Die Geisel», «Das harte Brot», «Der Erniedrigte» hat indessen nicht nur thematisch inhaltliche Gründe. Die Geschichte wirkt zwar in den Handlungen und Figuren als realer Widerschein, aber die Energie der Sprache ist es, die das Ganze unmittelbar und lebendig macht. Jedes Stück hat seine Musik und seine besondere sinnliche Aura. Die Rhythmen und Tonfälle der Figuren, der Wechsel der Emotionen, das Urplötzliche, Tückische, das Zustechende, spontan Böse, die arienhaften Ausbrüche, die universale Fülle des dramatischen Denkens und Empfindens – das alles hat viel Shakespeareaftes und in diesem Sinn zeitlos Modernes.

«Die Wörter, die ich gebrauche, sind die Wörter des Alltags, und doch nicht ganz dieselben», heißt es in einer von Claudels Großen Oden. Das trifft auch auf die Sprache seiner Stücke zu. Man nehme die Bilder faktisch und beim Wort, und ihr Sinn geht vieldeutig auf. Eine ähnliche Erfahrung wie ich und Yvonne beim Übersetzen werden auch Sie machen: in dem Maße, wie der Rhythmus eines Satzes zu stimmen beginnt, in dem Maße eröffnet sich auch sein Sinn, nicht immer dem logischen Verstand, eher der vertrauenden Wahrnehmung. Sobald man die Vibrationen zwischen den Sätzen zu spüren beginnt, werden ihre Bedeutungen lebendig. Man kann ihnen nachhören und das einfangen, was im Augenblick unmittelbar eingegangen ist. Es wird immer wieder etwas Neues, oft Ungeahntes sein, was Sie während der Proben und der Vorstellungen erleben, und mit Ihnen die Zuschauer.

Im übrigen zeigt Claudels «Trilogie», wie Hamlet sagen würde, «Gestalt und Prägung» eines Zeitalters, in dem sich die Gegenwart unmittelbar wiedererkennt.

